

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

N° 37.

DIRECTION SPIRITUELLE ET PROTESTANTISME

ÉTUDE SUR LA LÉGITIMITÉ D'UNE DIRECTION PROTESTANTE

par

Jean-Daniel BENOÎT
Docteur en théologie
Maître de Conférences à la Faculté de théologie protestante
de l'Université de Strasbourg



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
1940

DIRECTION SPIRITUELLE ET PROTESTANTISME

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

N° 37.

DIRECTION SPIRITUELLE ET PROTESTANTISME

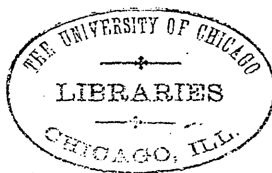
ÉTUDE SUR LA LÉGITIMITÉ D'UNE DIRECTION PROTESTANTE

par

Jean-Daniel BENOÎT
Docteur en théologie
Maître de Conférences à la Faculté de théologie protestante
de l'Université de Strasbourg



PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
1940


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

A LA MÉMOIRE

DE

MON PÈRE

LE PASTEUR SULLY BENOÎT

1857-1892

MON ONCLE

LE PASTEUR DANIEL BENOÎT

1844-1917

MON BEAU-PÈRE

LE DOYEN HENRI BOIS

de la Faculté de Théologie de Montauban-Montpellier

1862-1924

SON PÈRE

LE DOYEN CHARLES BOIS

de la Faculté de Théologie de Montauban

1826-1891

PRÉFACE

Deux circonstances personnelles m'ont aiguillé, depuis bien des années, vers l'étude de la direction spirituelle.

J'ai eu le privilège de vivre dans l'intimité du doyen Henri Bois. J'ai pu être ainsi le témoin, autant qu'il est possible de l'être du dehors, de ce ministère de direction auquel il a consacré les dernières années de sa vie. Il avait pris l'habitude de réunir dans sa propriété cévenole de Malons, pour des camps d'été, quelques étudiantes préoccupées de questions religieuses, avec lesquelles il avait de longs entretiens spirituels. Le camp fini, ces entretiens se prolongeaient par une correspondance pleine de confiance et d'abandon. C'est cette correspondance qu'après la mort du doyen je fus chargé de publier ; je pus alors en mesurer toute la richesse. De nombreux témoignages nous ont donné l'assurance que ce labeur de direction auquel Henri Bois consacra, avec ses dernières forces, ses dons psychologiques éminents, sa longue expérience des âmes et toute la flamme de sa piété mystique, n'a pas été vain.

Appelé moi-même à exercer le ministère pastoral dans une grande église, à laquelle m'attachent toujours des fibres profondes de l'âme, j'ai été conduit, sans l'avoir prémédité ni cherché, et comme à mon insu, à assumer le rôle de directeur spirituel. Avec les années, ce ministère de direction m'a de plus en plus absorbé. L'embrassant avec quelque recul, d'un point de vue il est vrai tout humain, j'en viens à me demander si ce n'a pas été là le meilleur et le plus fécond de mon labeur.

Cependant, je voyais la direction discutée, contestée en son principe, considérée comme incompatible avec l'essence du protestantisme. Aussi, sans vouloir m'en tenir à une pratique après tout empirique, j'ai entendu soumettre

à un examen critique le principe même d'une direction spirituelle, en rechercher les assises bibliques, en éprouver, du point de vue protestant, la légitimité. Telle est la genèse de ce livre, et tel en est le sens.

Par ses conclusions il se situe dans le grand mouvement actuel qui ramène le protestantisme d'une spiritualité toute nue et comme désincarnée à des formes plus concrètes de piété, destinées à offrir une sorte de rampe à l'Esprit et des appuis à la faiblesse humaine. Il s'apparente par là à ce renouveau liturgique, à cette recherche de méthodes et de disciplines spirituelles, à ce besoin de communions plus fréquentes, à ce désir d'absolution, qui se manifestent si évidemment parmi nous.

Sans doute, on peut discerner à travers l'histoire une sorte de rythme oscillatoire et comme le balancement du pendule. L'Esprit cherche à prendre corps en des formes, des rites, des gestes, des paroles. Mais pas plus tôt a-t-il créé la forme qui l'incarne que, par un mouvement inverse, il la fuit ou la brise, craignant de s'y laisser emprisonner. C'est là le sens de cette opposition toujours renaissante entre le rite et la Parole, entre le sacrement, qui matérialise la promesse, et la foi, à qui la promesse suffit ; entre la morale, manifestation nécessaire de toute vie religieuse, et la religion, qu'on ne peut enclore en aucun code moral et qui reste en lutte ouverte avec tout moralisme ; entre ceux qui, surtout sensibles aux intermédiaires humains de la grâce, risquent d'en oublier l'Esprit, et ceux qui, éblouis par la souveraineté de Dieu, courent le danger de ne plus voir les hommes à côté d'eux.

Entre ces deux pôles, le pendule de la spiritualité oscillera toujours ; l'équilibre, un moment obtenu, sera toujours instable. C'est dans cet équilibre, cependant, qu'est la vérité, dans cette mesure, cette « modération » chère à Calvin, bien plus que dans les affirmations absolues ou les attitudes raidies et unilatérales d'un dogmatisme intransigeant. Notre ambition a été d'écrire un livre de bon sens.

Cette œuvre, conçue dans les travaux d'un ministère actif, élaborée dans les templa serena *de la science et de la paix, voit le jour au sein des bouleversements de la guerre.*

Le sujet peut en paraître futile à l'heure où se jouent les destins de la Patrie ; et cependant les circonstances tragiques où nous sommes emportés n'en rehaussent-elles pas douloureusement l'intérêt ? Dans un monde ébranlé jusqu'en ses fondements, en face du trouble des esprits et du désarroi des consciences, n'est-ce pas un devoir plus impérieux que jamais, pour ceux qui prétendent au rôle de conducteurs spirituels, de diriger les âmes et de les conduire à travers tous les obstacles jusqu'à Celui qui demeure le seul espoir d'un monde en détresse : le Christ Sauveur ?

Malons, octobre 1939.

INTRODUCTION

I

La direction spirituelle n'est que la manifestation, dans le domaine religieux, d'un fait essentiellement humain ; elle est une application particulière de la loi de l'influence, qui n'est elle-même qu'un aspect de la loi plus générale de la solidarité. Nous ne sommes point isolés, Robinsons spirituels vivant chacun dans notre île : nous subissons l'action de notre milieu et sommes enveloppés dans un réseau aux fils mille fois entrecroisés d'influences bonnes et mauvaises. Il y a, de ce fait, une direction qui s'exerce sans cesse sur chacun de nous, le plus souvent à notre insu. Que dis-je, une direction ? des directions multiples et parfois contradictoires. Nous sommes tous plus ou moins dirigés. Il est, à cet égard, des personnalités privilégiées, dont l'influence s'avère prépondérante, et qui sont comme prédestinées à jouer ce rôle de directeurs en de multiples domaines de la vie : instituteurs et institutrices, garde-malades, médecins, officiers, prêtres, etc., tous ceux à qui l'on reconnaît quelque compétence ou qui ont un tempérament de chef. Dans le sanctuaire même de la famille et de l'intimité, un mari, une sœur, un ami peuvent, souvent, sans le savoir, soutenir, conseiller, diriger (1).

Ce fait humain de la direction correspond, en bien des âmes, à un besoin de direction plus ou moins conscient. Preuve en soit cette pseudo-direction spirituelle qui se pratique dans les colonnes de certains grands journaux et où des esprits, troublés par des problèmes le plus souvent d'ordre sentimental, demandent à des inconnus le conseil qui les aidera à dénouer des situations parfois inextricables.

(1) « Depuis le développement des conduites et des idées relatives à l'individualité, les hommes ont inventé l'intimité, c'est-à-dire des relations spéciales, déterminées par le caractère propre des deux personnes en présence, « parce que c'était lui, parce que c'était moi ! » et ces relations délicates et perfectionnées sont parmi les excitants les plus puissants que la société puisse nous offrir. La direction est justement l'utilisation thérapeutique de cette forme particulière d'action sociale des hommes les uns sur les autres. » Pierre Janet : La direction morale, in : *Les médications psychologiques*, Paris, Alcan, 1919, t. III, p. 419. Ce que Janet dit ici du point de vue médical, est également vrai du point de vue spirituel.

Il ne faut pas s'étonner, dès lors, de trouver, en dehors même du christianisme, des directeurs et une direction morale, sinon authentiquement spirituelle.

Le paganisme eut ses directeurs. Socrate n'a-t-il pas été, au sens propre du terme, un vrai directeur d'âmes, et son influence n'a-t-elle pas été décisive sur plusieurs de ses disciples ? Les lettres de Sénèque à Lucilius ne sont-elles pas de véritables lettres de direction ? « On trouverait dans ces lettres, a-t-on pu dire, les sujets traités par nos directeurs dans leurs lettres spirituelles : sur le bon emploi du temps, sur les tentations, sur la présence de Dieu, sur la préparation à la mort... » (1). Un moraliste a pu consacrer plusieurs pages à Sénèque, directeur de conscience (2). Plutarque, bien qu'il n'ait pas écrit de lettres proprement dites, peut être également considéré comme un des précurseurs dans le paganisme de la direction chrétienne. On pourrait extraire de ses traités philosophiques et de ses dissertations morales tout un ensemble de conseils qui formeraient la substance d'une sage conduite de la vie.

C'est cependant au sein du christianisme que s'est surtout développée la direction spirituelle, sous l'aiguillon des besoins à la fois de l'évangélisation et de l'éducation chrétiennes. C'est avec les Pères de l'Eglise, en particulier, que commencent vraiment la littérature chrétienne de direction et, plus précisément, les lettres de direction. C'est ainsi qu'on possède les lettres de saint Basile à Chilon, à Nectaire et à son épouse sur la mort de leur fils, celles de saint Grégoire de Nazianze à Eudoxius, à Basile, à Théodore, évêque de Cyane, celles de saint Jean Chrysostome à la diaconesse Olympias, celles de saint Jérôme à Eustochie, à Læta, à Paula.

Parmi tous, il faut faire une place à part à saint Augustin qui fut un grand directeur d'âmes. Dans sa volumineuse correspondance, on trouve un certain nombre de lettres qui sont essentiellement des lettres de direction adressées à des prêtres, à des soldats, à des femmes mariées, à des veuves, à des vierges. Par exemple, il écrit à Posidius et discute l'usage du fard et le port d'ornements et d'amulettes (3). Il médite avec Ecdicia sur ses mésaventures conjugales et lui rappelle

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, Paris, de Gigord, 1929, 2 vol., t. I, p. 17.

(2) Martha : *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, Hachette, 1900 ; pp. 16-25 : Sénèque est un véritable directeur, et 57-85 : Sénèque comparé avec les directeurs chrétiens.

(3) *Ep.* CCXLV.

les devoirs d'une femme chrétienne (1). Il essaie de faire comprendre à Fabiola, qui se plaignait de sa solitude, la réalité de la communion des âmes (2). Il raffermit Lætus, dont la vocation chrétienne fléchissait sous l'influence de sa mère, et lui enseigne quelle est, d'après l'Evangile, la vraie manière d'aimer ses parents (3). A Proba, il donne une méthode d'oraison (4). Il discute astrologie avec Lampadius et lui montre que c'est mal-à-propos que les hommes prétendent imputer leurs péchés au destin (5). Il prescrit une règle de vie à Boniface, général d'armée, et fait voir, à cette occasion, qu'il est permis au chrétien de porter les armes pour le maintien de la paix et pour la sûreté publique (6). Dans ces lettres s'expriment, et d'une façon tout amicale et bienfaisante, la sollicitude pastorale du grand évêque, sa compréhension de la nature humaine et son robuste bon sens. Ici, le philosophe, le théologien passent à l'arrière-plan, et c'est l'homme que l'on découvre avec toutes ses qualités de cœur.

Au moyen-âge, la direction fut, en général, confinée dans les cloîtres et réservée aux moines. Les lettres de saint Bernard chantent la poésie et les joies de la vie contemplative.

Mais tout cela est sporadique, exceptionnel, et il faut arriver à saint François de Sales et à l'*Introduction à la vie dévote* (1608) pour assister, si l'on peut dire, à la découverte de la direction, et la voir mise à la portée de tous. La dévotion, c'est-à-dire l'acheminement vers la perfection, cessait d'être le privilège du cloître et du désert. « La solitude a ses assauts, croyez-moi ! écrivait le saint à une de ses dirigées. La vraye vertu ne se nourrit pas dans le repos extérieur, non plus que les bons poissons dans les eaux croupissantes des marais. » (7). « Dieu, disait-il encore, aime les âmes qui sont agitées des flots et tempêtes du monde. » (8). Dans toutes les voies, même séculières, on peut donc tendre à la sainteté : c'est là la grande nouveauté, dans le monde catholique, apportée par saint François de Sales. « Dans le monde, écrivait-il, aussi bien qu'en religion, pourvu qu'on le veuille, l'on peut en tous lieux parvenir à un très haut degré de perfection. » (9). Voici

(1) *Ep.* CCLXII.
(2) *Ep.* CCLXVII.
(3) *Ep.* CCXLIII.
(4) *Ep.* CXXX.
(5) *Ep.* CCXLVI.
(6) *Ep.* CLXXXIX.
(7) Lettre du 6 août 1610. *Œuvres complètes,* éd. Annecy, t. XIV, p. 339. Quand nous citerons saint François de Sales, nous renverrons toujours à cette édition monumentale des œuvres du saint.
(8) *Œuvres,* t. XV, p. 270.
(9) *Œuvres,* t. IX, p. 205.

encore une de ses maximes : « On peut conseiller à plusieurs de demeurer chez eux, garder leurs moyens, se marier, voire prendre les armes et aller à la guerre... » Il suffit dans ce cas, mais il importe, « de mieux fournir sa barque de tout l'attelage requis contre le vent et l'orage, et de planter creusement dans son esprit la dévotion, c'est-à-dire l'amour de Dieu » (1). « C'est vraiment, a-t-on pu dire, la part de saint François de Sales dans l'histoire de la spiritualité, d'avoir restauré cette notion primordiale que la sainteté tient à l'humble et quotidienne pratique du devoir d'état. C'est lui, le devoir d'état, qui règle, pour chacun de nous, la hiérarchie des vertus. » (2).

Cela, dis-je, paraissait nouveau, et c'est ce qui explique le prodigieux succès, au XVII[e] siècle, de l'*Introduction à la vie dévote*. Mais cela n'était pas nouveau. Saint François de Sales vient après Luther et après Calvin ; cette soi-disant nouveauté était une de ces multiples infiltrations « évangéliques » qui, depuis le concile de Trente, acquéraient peu à peu droit de cité dans le catholicisme. C'est à la Réforme, en effet, qu'il faut attribuer le mérite d'avoir, en quelque sorte, sécularisé la religion et affirmé que ce que Dieu demande à chacun, c'est l'obéissance à sa vocation, quelle que soit cette vocation, que l'on soit roi, ministre de la Parole, boulanger ou savetier. Il est assez piquant, par suite, de voir l'évêque de Genève, pourtant si hostile aux protestants, continuer sur ce point nos réformateurs, et se faire le vulgarisateur au sein du catholicisme du grand principe de la Réforme attribuant à toutes les vocations, parce qu'elles sont de Dieu, une égale valeur. On pourrait ainsi soutenir, assez paradoxalement, que la direction spirituelle est une semence réformée jetée en terre catholique, et qui y a merveilleusement fleuri.

Saint François de Sales, en effet, qui fut à la fois le premier théoricien de la direction spirituelle et l'un de ceux qui la pratiquèrent avec une souveraine maîtrise, est à l'origine de toute une lignée de directeurs. Bossuet, Fénelon, saint Vincent de Paul, pour ne citer que les plus grands, marchèrent dans la voie ouverte par l'*Introduction*, et furent d'admirables directeurs d'âmes. Les Jésuites surent, avec un art consommé, cultiver la direction et la faire servir à leurs vastes desseins. Dans le camp opposé, les Jansénistes, eux aussi, font figure de grands directeurs avec les Saint-Cyran et les

(1) *Œuvres*, t. XIII, p. 209.

(2) F. VINCENT : *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, Beauchesne, 1923, p. 199.

Singlin. « La littérature de direction, a pu écrire Doumic, emplit tout le XVII[e] siècle, et, commencée au siècle précédent, déborde sur le suivant ; en outre, elle a eu, au XIX[e] siècle, une renaissance. » (1). Il est telles de ces œuvres qui sont assez connues, jusque dans les milieux protestants, où, sur bien des rayons, les lettres du P. Didon et celles de Mgr d'Hulst voisinent avec celles de Frommel et d'Henri Bois.

***

Au XVI[e] siècle, la littérature protestante de direction se réduit à peu de chose. En ce siècle de luttes ardentes, entre l'exil, la prison et le bûcher, on n'avait guère le temps d'écrire des lettres de direction ; il fallait d'abord édifier l'Eglise, en poser les fondements, l'organiser, la « dresser » ; le soin des âmes, une à une suivies, exige des temps moins âpres et des tâches moins pressantes. Il est d'autant plus significatif que Calvin ait été, dans ces conditions, un grand directeur d'âmes. Les deux volumes de sa correspondance française, en particulier, contiennent d'admirables lettres de direction adressées à des personnalités très diverses aux prises avec les problèmes éminemment concrets que posaient à leur conscience et les temps troublés où elles vivaient, et les situations, souvent complexes, où elles se trouvaient engagées.

Ces lettres de direction de Calvin sont comme une illustration frappante de l'*Institution*. On y voit, traduits dans les faits, incarnés dans les circonstances ordinaires de la vie, les principes mêmes du calvinisme. Quelle grandeur quand il écrit aux prisonniers, par exemple, et quelle fermeté ! Il n'est pas une des paroles du réformateur qui puisse, en quoi que ce soit, affaiblir leur courage et les apitoyer sur eux-mêmes, mais comme l'on sent, sous ces lignes volontairement dépouil-

(1) René DOUMIC. Préface à M. CAGNAC : *Fénelon, Lettres de direction*, 5[e] éd., Paris, de Gigord, 1920, p. IX.
La littérature de direction et, plus généralement, les ouvrages de spiritualité catholique, sont à eux seuls tout un monde. Tanquerey dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, 1923 (pp. XV-XXXVI), donne une bibliographie qui, sans être complète, signale environ 250 auteurs et 400 volumes classés chronologiquement et par écoles de spiritualité: bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignatienne, etc. Il va sans dire que nous n'avons pas la prétention d'avoir parcouru tout cela. Nous nous sommes borné, au cours de notre travail, à rechercher dans les œuvres de quelques grands directeurs et de quelques théoriciens de la direction les principes et la pratique de la direction catholique ; ces principes une fois dégagés, il n'eût été d'aucune utilité de poursuivre indéfiniment notre enquête.

(2) Jean CALVIN : *Lettres françaises*, éd. Jules Bonnet, Paris, Meyrueis, 1854.

lées, l'ardente sollicitude de ce cœur pastoral et sa tendresse pour ces fils prédestinés dont le martyre serait en édification à l'Eglise entière ! Quelle hauteur de vues, quand il écrit à la reine de Navarre ! Quelle amitié dans ses lettres à M. de Falais avant qu'un malentendu douloureux ne vînt rompre cette union spirituelle ! Quelle charité dans ses lettres à d'Andelot, à Coligny et à l'Amirale, à tant d'autres ! Non, Calvin n'a pas été « celui qui gouvernait les âmes et les faisait gouverner avec une froideur voulue, les appelant à la perfection avec des termes impérieux et durs » (1). Avec toute la fermeté des principes, ses lettres reflètent la sensibilité profonde de son âme.

En dehors des lettres de Calvin, le XVI[e] siècle réformé ne nous a rien conservé, que je sache, en fait de lettres de direction. Le XVII[e] a vu paraître *Les Visites charitables*, de Drelincourt (2). Il s'agit là, non point de lettres, mais de dialogues imaginés entre un pasteur et tel ou tel de ses paroissiens, à l'occasion des circonstances les plus diverses et, en même temps, les plus ordinaires de la vie. Drelincourt nous livre, dans ses *Visites*, la substance de ses expériences pastorales, en sorte que, sous la fiction de la forme, on a la réalité de la cure d'âme exercée pendant plus de quarante ans par ce pasteur qui, sur son lit de mort, se voyait, dans son délire, au chevet des malades, les exhortant encore. Mentionnons également, comme une forme un peu spéciale de direction, *les épîtres consolatoires* adressées à des âmes en deuil. M. Pannier en signale un certain nombre datant du XVII[e] siècle (3).

Vint la tourmente de la Révocation, les jours douloureux du « Désert », la vie précaire des églises se poursuivant dans le secret, braise qui couve toujours, mais cachée sous la cendre. Puis, ce fut la restauration d'Antoine Court, et, tout au long du XVIII[e] siècle, ces vagues de persécution se déchaînant l'une après l'autre, après des temps plus ou moins prolongés d'accalmie, tels des orages qui se succèdent. On

(1) VINCENT : *Saint François de Sales...*, p. 498. L'auteur, qui n'a sans doute jamais lu les lettres de Calvin, et s'en tient au portrait traditionnel du réformateur, l'oppose à saint François de Sales, en qui il loue « la tendresse d'une mère parlant à de tout petits enfants ».

(2) *Les visites charitables ou les consolations chrétiennes pour toute sorte de personnes affligées*, par Charles DRELINCOURT. Nouvelle édition par J. Brutel de la Rivière. Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1731, 3 vol. La première édition, en 5 vol., a été publiée à Genève, chez de Tournes, en 1667.

(3) Cf. Jacques PANNIER : *L'Eglise réformée sous Louis XIII*, Paris, Alcan, 1920. Le chapitre sur la piété protestante *in fine*.

rebâtissait sur des ruines. Rien d'étonnant à ce que ces temps troublés n'aient pas vu paraître, chez nous tout au moins, de lettres de direction.

Ce n'est qu'au XIX[e] siècle, après la Révolution et les guerres de l'Empire, sous le souffle du Réveil couronnant d'une frondaison nouvelle le vieux tronc dépouillé du protestantisme, que l'on se reprend à écrire et à publier des lettres où il est question des intérêts éternels de l'âme.

C'est Vinet, le timide, l'humble Vinet, toujours si défiant de lui-même, obligé malgré lui, et comme à son corps défendant, de donner des conseils spirituels à des amis qui le sollicitent. Dans les deux volumes de lettres jusqu'ici publiées (1), il est des lettres de direction qui ne le cèdent en rien, pour la richesse et la profondeur, à celles des grands directeurs catholiques. C'est surtout à des âmes qui cherchent, qui doutent, que Vinet s'adresse, prédestiné qu'il était par ses propres doutes à les comprendre et à les aider, si bien que, directeur d'âmes, il reste encore l'apologète des *Discours*, si humain et si pénétrant à la fois, le grand héraut de la conscience.

C'est Félix Neff, l'apôtre des Hautes-Alpes, écrivant dans son style imagé des lettres ardentes de piété et de foi pour appeler les âmes à la conversion, ou pour soutenir et fortifier ses enfants spirituels (2).

C'est Louis Meyer, cette âme au douloureux et long pèlerinage, imbu d'ordre, de méthode, de discipline, écrivant à des paroissiens, des amis, des catéchumènes, des lettres pleines de bonhomie et de sérieux, où il insiste sur les triples disciplines de la prière, de la lecture de la Bible et de la fréquentation de la Sainte-Cène, et signale, avec un sûr diagnostic, les maladies spirituelles qui menacent la vie chrétienne à chacune de ses étapes (3).

Ce ministère de direction par correspondance a été repris par le professeur Gaston Frommel, de Genève, dont l'influence a été grande sur toute une génération d'étudiants et dont les lettres reflètent les profondeurs d'une vie chrétienne

(1) *Lettres d'Alexandre Vinet et de quelques-uns de ses correspondants*, 2 vol., Lausanne, Bridel, 1882.

(2) A. Bost : *Lettres de Félix Neff*, 2 vol., Genève, 1842. Félix Neff : *Lettres de Direction spirituelle inédites*. Dieulefit, 1934. Sur Félix Neff, directeur de conscience, cf. *F. Neff : Lettres de Direction spirituelle*. « Le Christianisme social », 1934, n° 7, p. 208.

(3) *Louis Meyer : Sa vie, son œuvre*, 2[e] éd., Paris, Fischbacher, 1893, et Louis Meyer : *Lettres, Fragments de sermons et Notes sur divers sujets*. Paris, Fischbacher, s.d. Sur Louis Meyer, directeur de conscience, cf. C.-E. Babut : *Louis Meyer*. « Revue chrétienne », 1895, I, pp. 25 et ss.

intense (1), ainsi que par le doyen Henri Bois, qui a consacré les dernières années de sa vie et ses dernières forces, jusqu'à l'épuisement, à écrire ces lettres où il encourageait, appelait à la foi et guidait dans leurs premiers pas chancelants tout spécialement de jeunes intellectuelles qui s'adressaient à lui avec une confiance toute filiale (2).

Ainsi, depuis Calvin, on peut retrouver dans le protestantisme et suivre à la trace, tel un modeste filet d'eau coulant sous les sables, la tradition d'un ministère de direction spirituelle authentique.

II

La légitimité de ce ministère est cependant contestée, et la direction spirituelle soulève, au sein du protestantisme, une méfiance invétérée. Beaucoup ont l'arrière-pensée, encore qu'elle ne soit que très obscurément perçue, qu'à vouloir diriger les consciences, on retourne, par des voies obliques, au catholicisme et à une emprise du clergé sur les âmes, à laquelle s'oppose la liberté chrétienne.

Vinet lui-même, qui fut, à certains égards, un grand directeur, mais un peu directeur malgré lui, tout en reconnaissant que ce ministère de direction « n'est pas étranger ou contradictoire aux principes du christianisme protestant » (3), insiste surtout sur les écueils où risque de se briser la direction. « Il faut éviter, dit-il, de devenir la conscience de personne. » (4). Dans un autre contexte, il déclare en passant : « Le pasteur doit craindre de se laisser ériger en pape, ou seulement en directeur de conscience. » (5). Ce que Vinet redoute tout spécialement, c'est, pour l'âme qui se soumet à cette direction, une sorte de servitude spirituelle, l'abdication de ses responsabilités personnelles entre les mains d'un autre. Dans son discours sur *La Foi d'autorité,* sans avoir particulièrement en vue la direction spirituelle, il s'est expliqué sur les dangers que faisait courir à la liberté

(1) Gaston Frommel : *Lettres intimes,* 2 vol., Neuchâtel, Attinger, 1920. *Lettres et Pensées,* Neuchâtel, Attinger, 1913. Sur Frommel, directeur d'âmes, cf. Bouttier : *Le professeur et le directeur de conscience.* « Etudes théologiques et religieuses », mars 1927, pp. 167-179.

(2) Cf. Henri Bois : *Lettres de direction spirituelle,* 2 vol., Paris. La Cause, 1931. Sur Henri Bois, directeur d'âmes, cf. Bouttier : *La direction spirituelle d'Henri Bois.* « Foi et Vie », 1931, pp. 847 et ss.

(3) A. Vinet : *Théologie pastorale,* Paris, 1854, p. 324.

(4) A. Vinet : *Théologie pastorale,* p. 325.

(5) A. Vinet : *Théologie pastorale,* p. 303.

chrétienne une soumission à une autorité extérieure en matière de religion : « Cette soumission, dit-il, cache, sous le nom d'obéissance, une liberté trop réelle : la liberté de ne point voir, de ne point choisir, de ne point avancer par soi-même ; la liberté de rester faible et pauvre, la liberté de ne point veiller sur les trésors de l'âme..., la liberté, dirons-nous, d'être esclave. » (1). Car cet esclavage est de tout repos. Les hommes, constate Vinet, aiment que l'on croie pour eux ; ils aiment également que l'on décide pour eux et que l'on prenne des responsabilités pour eux. « Ainsi, poursuit-il, l'autorité ne se crée pas elle-même, elle est créée ; et, quoi que l'on veuille dire de ses instincts usurpateurs, son premier établissement ne fut pas une usurpation ; cette souveraineté qu'elle ne s'arrogerait pas, on la lui impose ; on la force de commander et de prescrire ; on lui demande, non des lumières, mais des lois. » (2). Tout ce que dit ici Vinet s'applique admirablement à la direction spirituelle, bien qu'il ne l'ait pas précisément en vue, à une certaine direction tout au moins, de type autoritaire et qui exige l'obéissance. On comprend qu'envisageant la direction surtout sous cette forme, il ait exprimé des craintes et manifesté quelque défiance.

Tandis que la direction de conscience paraît à Vinet menacer la liberté spirituelle du dirigé, ce qui met en garde Tommy Fallot, c'est le risque qu'elle lui paraît comporter pour le directeur lui-même (3).

Fallot a ressenti, avec une particulière intensité, le danger qu'il y a à « réussir » dans la conduite des âmes et à marquer les autres de son empreinte personnelle. Il écrit, à la date du 15 mars 1873 : « J'ai eu le loisir de faire d'amères, mais salutaires réflexions sur ma manière de violenter les âmes, de forcer les ressorts, de forcer l'œuvre de Dieu qui ne s'accomplit avec réalité que dans le calme et le recueillement. » Le 17 juin, il revient sur cette pensée : « Je dois me retirer à l'écart de la lutte jusqu'à ce que j'aie compris

(1) A. Vinet : *Discours sur quelques sujets religieux*, 4e éd., Paris, Delay, 1845, p. 374.

(2) A. Vinet : *Discours*, p. 363.

(3) Sans doute, ce danger n'avait pas échappé à la critique perspicace de Vinet. « S'il est doux aux uns d'obéir, dit-il, il ne l'est pas moins aux autres de commander ; elle (l'autorité) convertit pour elle en pouvoir toute l'indépendance abdiquée par des âmes faibles ; et bientôt son ascendant va au delà de tous les vœux et dépasse toutes les prévisions. » *Discours*, p. 364. Ce qui demeure pour Vinet un danger tout théorique, semble avoir constitué pour Fallot une douloureuse expérience personnelle.

en quoi j'ai pu nuire à certaines âmes en voulant trop agir personnellement sur elles. » (1).

Aussi prend-il, le 12 mars 1874, la résolution de renoncer désormais à toute direction : « Il faut en finir avec toutes ces relations où j'ai pu faire quelque bien aux autres, mais où je me suis affaibli moi-même, et où, parfois, je me suis fait du mal. Il y a, dans cette prise de possession des âmes, dont je me suis rendu coupable, une certaine sensualité spirituelle très dangereuse, un certain orgueil qui se nourrit, un besoin de domination. Tout cela est mauvais, condamnable... Règle à suivre : à moins d'un danger spécial d'une âme qui m'est confiée, m'abstenir. » (2).

Cette résolution prise en 1874, Fallot la renouvelle en 1875 : « J'ai brûlé toutes les lettres ayant trait à la cure d'âme. J'y renonce devant Dieu, en tant qu'elle ne sera pas un devoir précis qu'il m'impose. J'avais de grands dons de cure d'âme. Je savais parler aux âmes. Mon Dieu ! aie pitié de moi, j'ai failli faire un grand mal. Et qui sait jusqu'à quel point je n'ai pas fait de mal à plusieurs... De toute façon, avant de longues années, à moins d'un ordre exprès, je n'ose plus rechercher la cure d'âme. » (3).

Heureusement, Fallot ne s'en est pas tenu à cette résolution, prise dans une période de grande fatigue, de désarroi moral, de détresse spirituelle. Il a pratiqué dans la suite ce ministère dont il se défiait et a exercé par là sur bien des âmes une influence profonde.

Ces deux hommes, Vinet, Fallot, sont, à bien des égards, représentatifs, et ce qu'ils ont dit et pensé, c'est ce qu'ont pensé beaucoup d'autres après eux. Aussi s'explique-t-on que la direction des âmes ait, en somme, rencontré peu de faveur au sein du protestantisme très individualiste du XIXe siècle. De là le mot, évidemment outré, de Paul Sabatier rapporté

(1) Marc BOEGNER : *La vie et la pensée de Tommy Fallot d'après sa correspondance et d'autres documents inédits*, 2 vol., Paris, Fischbacher, 1914, 1926, t. II, pp. 17, 18.

(2) M. BOEGNER : *Tommy Fallot*, t. II, p. 24.

(3) M. BOEGNER : *Tommy Fallot*, t. II, p. 42.

Fallot indique en passant un nouvel écueil de la direction spirituelle : se laisser accaparer. La direction exige, en effet, beaucoup de patience et de temps, et, à se consacrer à quelques âmes privilégiées, on risque d'en négliger les autres. Ce n'était pas là, pour Fallot, un danger théorique, mais une erreur qu'il avait lui-même commise : « Mon œuvre est continuellement entachée d'égoïsme et de recherche de ma jouissance propre. Au lieu de dire : Parle, Seigneur ! et d'aller joyeusement en son nom vers les infirmes, vers les âmes quelles qu'elles soient, je fais un triage de cas intéressants, et je néglige les autres. » BOEGNER : *T. Fallot*, t. II, p. 20.

par M. A.-N. Bertrand : « La direction spirituelle n'existe pas dans le protestantisme. » (1).

Cette attitude défiante à l'égard de la direction spirituelle est aujourd'hui celle d'un certain nombre de pasteurs, prise, non pas comme le fit Fallot à la suite d'expériences après tout personnelles, mais au nom de principes absolus et sous l'influence de la théologie barthienne. Pour eux, la direction spirituelle ne doit pas exister dans le protestantisme ; elle est une recette humaine, alors que la seule tâche qui incombe au ministre de Jésus-Christ, c'est la prédication de l'Evangile. C'est ainsi que M. P. Maury, opposant un ministère imaginaire au seul véritable ministère chrétien, peut écrire : « D'un côté, un témoignage rendu à ce que Dieu a fait pour l'homme, de l'autre, une pédagogie, la formation de personnalités morales et religieuses ; d'un côté, la prédication de la parole de grâce, concrètement de l'Ecriture... de l'autre, des conseils pratiques, des exhortations pieuses, une ascétique et une mystique qui se servent de Jésus-Christ, mais ne le servent point. » (2).

Non seulement certains pasteurs envisagent, avec quelque défiance, la direction spirituelle, ou même lui sont, en principe, opposés, mais bien des laïques aussi manifestent des réactions assez vives dès qu'ils soupçonnent la moindre velléité d'ingérence du pasteur dans le domaine solidement verrouillé de leur conscience. Ils se révoltent au nom d'un individualisme protestant souvent mal compris et d'un anti-catholicisme particulièrement chatouilleux. Voici, par exemple, quelques réponses à une enquête synodale, au sujet de la direction spirituelle, faite auprès d'un certain nombre de fidèles des Eglises réformées évangéliques ; elles révèlent de la surprise, parfois, de l'indignation.

« Le protestantisme a lutté, dit l'un, contre la confession, et je ne sais pourquoi on vient me poser des questions aussi indiscrètes. » — « Tout ce qui rappelle le catholicisme m'est indésirable, dit un autre ; c'est ainsi que la confession à un homme, fût-il pasteur ou prêtre, ne me sourit guère... Je trouve dans la Bible et dans la prière les exhortations et les encouragements nécessaires à l'entretien et au progrès de ma vie intérieure. » — « Je n'ai jamais pensé que mon pasteur pût me donner des conseils... les protestants n'ont pas besoin de guide, ils ne se confessent pas. » — « Je n'ai pas d'entretiens religieux avec mon pasteur, quoiqu'étant en

(1) *Evangile et Liberté*, 2 décembre 1936.
(2) *Foi et Vie*, 1939, n° 1, p. 36.

rapports très étroits avec lui ; il me semble que c'est normal. » — « Là, on touche au principe même du protestantisme, au principe pour lequel nos aïeux furent martyrisés... Toute vie peut toujours être améliorée, au sens matériel et au sens spirituel ; que nos pasteurs s'y emploient dans leurs sermons... mais qu'ils ne touchent pas, par une sorte d'inquisition spirituelle, au grand principe du protestantisme, à la pierre angulaire de toute la construction de nos églises réformées. » (1). Toutes les réponses n'étaient pas dans ce sens, mais il y a là un son de cloche qui est loin d'être négligeable.

Toutefois, quelles que soient les craintes et les méfiances que soulève, de divers côtés, la direction spirituelle, il est, en revanche, des pasteurs et des laïques, de plus en plus nombreux, croyons-nous, qui reconnaissent, non seulement la légitimité, mais la nécessité de ce ministère de direction et l'appellent de leurs vœux ; certains pasteurs s'y adonnent déjà d'une manière décidée et consciente (2).

C'est un fait significatif, par exemple, que les Amis de la pensée protestante aient mis à l'ordre du jour de leurs études pour l'année 1936-1937, sous le titre général : Richesses protestantes, en premier lieu la direction spirituelle.

Le pasteur de Saint-André avait insisté déjà sur la nécessité de la direction spirituelle dans le protestantisme français. Il opposait à ces âmes fortes, toutes pénétrées de haute spiritualité, mais qui « s'enveloppent d'une cuirasse », et n'admettent personne entre elles et Dieu, d'autres âmes plus délicates, moins bien trempées peut-être, et qui ont d'autres besoins. « Malheur chez nous, s'écriait-il, à l'âme qui a besoin de conseil et d'appui spirituel ; malheur au scrupuleux que hantent hésitations et soucis, pour des riens ; malheur à la conscience délicate qui traîne le remords de vieux péchés, dont elle s'est cependant accusée et repentie devant Dieu ; malheur au jeune homme, à la jeune femme qui, assaillis par des tentations brutales, luttent désespérément, tout seuls, réduits à leurs seules prières, et qui auraient tant besoin que quelqu'un les prenne en mains, leur donne conseils, ordres et défenses. Rien n'est fait chez nous pour ceux-là. Le protes-

(1) *Cf. La Confiance*. Correspondance fraternelle et privée de l'Association des pasteurs de France. Octobre 1935, pp. 77 ss. (citation autorisée).

(2) Dans sa lettre de candidature à la Faculté de Théologie de Montpellier, le pasteur Henry Leenhardt, résumant ses expériences pastorales, écrivait : « La vie de paroisse m'a amené à la conviction que la direction spirituelle est un point essentiel du ministère. » *Le Christianisme au* XX[e] *siècle,* avril 1938.

tantisme français (je ne dis pas le protestantisme tout court) est organisé pour produire des plantes de plein vent, robustes, rustiques, et souvent munies de piquants ; mais il n'est pas équipé pour soigner les autres, les plantes délicates qui ont besoin d'un tuteur si l'on veut qu'elles affrontent les vents d'orage. » (1). Et il insiste pour qu'on en vienne à pratiquer chez nous la direction spirituelle qui, dans le catholicisme, est un des grands adjuvants de l'âme. « Il faut oser accepter, dit-il, ce qu'il y a de sacerdotal dans le ministère évangélique. »

Dans une thèse inédite de la Faculté de Théologie de Montpellier, je relève cette épithèse, un peu absolue peut-être : « La direction spirituelle est indispensable à la vraie vie de toute église chrétienne. Pour l'avoir parfois méconnue, notre église protestante a manqué de spiritualité. » (2).

Le pasteur J. Delpech envisage la direction comme « un problème capital pour la vie spirituelle de nos églises » (3).

Dans les conférences données à l'Oratoire en 1936, l'un des orateurs, le pasteur Schlœsing, disait : « A certaines heures de son histoire, il faut le dire, le protestantisme, par réaction sans doute contre les obédiences humaines, est apparu un peu pauvre en face de la merveilleuse connaissance du cœur humain qui se révélait chez tant de directeurs de conscience catholiques. Mais il acquiert aujourd'hui toujours davantage ce qui lui a manqué. La raison en est moins le progrès des études de psychologie religieuse que la pratique même de la direction. » L'orateur esquissait ensuite un programme de direction spirituelle. Mais ce qui nous importe, c'est de voir le pasteur d'une de nos grandes églises exalter ainsi la valeur de la direction. « Celui qui est en contact avec la vie réelle de nos paroisses, disait-il, sait qu'une des tâches les plus importantes du ministère d'un pasteur, celle qui absorbe une grande partie de ses journées et qui lui procure le plus de joie, ce sont les entretiens spirituels. » (4).

La question de la direction spirituelle est donc posée devant le protestantisme. Les Synodes eux-mêmes s'en occupent. Le pasteur Kaltenbach a présenté, au Synode général de 1935, un rapport sur la direction spirituelle dont nous aurons l'occasion de reparler.

(1) De Saint-André : *La direction spirituelle.* « Etudes théologiques et religieuses », mai-juin 1934, pp. 153-154.

(2) Marc Benoît : *Essai sur la direction spirituelle protestante,* 1931.

(3) Rapport inédit sur la direction spirituelle, présenté au Synode des Pyrénées, avril 1934.

(4) *L'affirmation protestante,* Paris, Fischbacher, 1937, pp. 32-33.

Les laïques aussi ont fait entendre leur voix. La Fédération protestante du Nord a convoqué à Douai, le 20 octobre 1933, une réunion pour étudier en commun « le rôle des pasteurs dans le développement spirituel des laïques ». « Il a semblé se dégager de la discussion, écrit *Le Nord protestant* (20 novembre 1933), qu'il y avait une trop grande timidité, une insuffisante hardiesse des membres du corps pastoral ; qu'une trop grande humilité les retient au moment où ils devraient intervenir, directement et hardiment, dans la vie de ceux dont ils sont responsables devant Dieu... Plusieurs laïques ont su dire, avec une grande sincérité, leur soif d'une direction spirituelle fraternelle. »

Il y a bien des années déjà, un homme à l'âme de prophète et qui devait cueillir à Madagascar la palme des martyrs, Paul Minault, prévoyait ce ministère de direction et le recommandait à ses collègues. Parlant de ces âmes qui vont trouver le pasteur, le prendre pour confident de leurs troubles et de leur détresse, il écrivait : « C'est là que le pasteur a besoin de la science compliquée et minutieuse des directeurs de conscience catholiques, et la lecture des lettres de Fénelon serait, à cet égard, très suggestive. De ce qu'il y a des dangers certains dans la direction de conscience, nous ne devons pas pourtant y renoncer. Malheur à nous, si, par peur des abus catholiques, nous allions froisser et repousser une conscience tourmentée venant nous demander des directions ! » Minault a entrevu là une tâche qui devait s'imposer toujours davantage au pasteur. Et voici sa conclusion : « Acceptons résolument d'être des directeurs de conscience pour les âmes qui nous demandent des directions, ou, plutôt, acceptons d'être serviteurs afin d'être éducateurs. » (1).

C'est ce débat, soulevé au sein du protestantisme français (2), qui est à l'origine de notre étude. Il nous a paru que la question de la direction spirituelle n'avait jamais été envisagée de façon vraiment scientifique et objective, et que l'on s'était contenté d'affirmations massives et contradictoires, sans préciser ce qu'était essentiellement la direction spirituelle, surtout sans en soumettre les principes à un examen appro-

(1) Paul Minault : De l'importance des visites pastorales. *Discours religieux,* Paris, 1898, pp. 262, 263.

(2) Ces préoccupations que nous signalons dans le protestantisme français se manifestent aussi ailleurs. Voici, par exemple, ce qu'écrivait dans son n° d'avril 1939 le *Federal Council Bulletin* : « Parmi la multitude des problèmes angoissants que rencontre aujourd'hui l'Eglise, il n'en est pas de plus prenant que la reprise du pouvoir et de la maîtrise pour guider et aider individuellement les âmes. »

fondi. La question qui se pose, et qui, jusqu'ici, ne nous semble pas avoir été vraiment étudiée, est celle-ci : Y a-t-il, peut-il y avoir légitimement une direction spirituelle dans le protestantisme ? Remettre en honneur cette forme de ministère, n'est-ce pas simplement laisser repousser à l'arbre, trop radicalement émondé, du protestantisme réformé, une branche maîtresse ? ou, au contraire, est-ce en revenir à une forme de ministère entachée de cléricalisme et, par là-même, en contradiction avec les principes de la Réforme ?

C'est donc une étude théorique sur la légitimité d'une direction spirituelle protestante que nous avons entreprise. Il ne saurait être question d'esquisser ici une sorte de manuel de direction et d'indiquer ce que doit être cette direction dans la plupart des cas concrets qui peuvent se rencontrer. Tout au plus en appellerons-nous à des exemples précis de direction, dans des circonstances déterminées, à titre simplement d'illustration. C'est la question préalable que nous posons et que nous voulons examiner, celle de la légitimité de ce ministère de direction dans les églises de la Réforme.

Dans une première partie, nous essaierons de préciser ce qu'est essentiellement la direction spirituelle ; nous en rechercherons les principes, les racines profondes pour confronter ces principes avec ceux de l'Evangile et de la Réforme, celle-ci ne voulant être qu'un retour au simple Evangile.

Dans une seconde partie, nous examinerons les objections et les critiques soulevées du point de vue protestant contre la direction spirituelle.

Dans une dernière partie, confrontant direction catholique et direction protestante, nous serons amené à dessiner d'un trait plus ferme les caractéristiques d'une direction spirituelle qui entend rester authentiquement évangélique.

Précisons enfin que, quand nous parlons de protestantisme, nous entendons tout d'abord le protestantisme français issu de la Réforme calviniste. Nous pensons encore au protestantisme mondial, qu'il soit luthérien, méthodiste ou autre, protestantisme qui, d'une part, entend se fonder directement sur l'Evangile, et qui, d'autre part, ne se rallie pas à un sacramentarisme institutionnel attribuant au prêtre, par le seul fait qu'il est prêtre et rituellement ordonné, un charisme fonctionnel unique. Car il va sans dire que l'autorité et les capacités d'un ministère ainsi revêtu d'une sorte de droit divin de commandement impliquent la soumission des laïques à la hiérarchie et légitiment d'emblée une direction de type autoritaire. La question que nous examinons, dans ce cas, ne se pose plus.

PREMIÈRE PARTIE

La direction spirituelle. Ses caractéristiques. Ses fondements bibliques.

CHAPITRE PREMIER

Nature et modalités de la direction spirituelle Direction et cure d'âme

I

Puisque le terme *direction spirituelle* nous vient du catholicisme — il n'est guère usité que depuis le XVIIe siècle — nous prendrons comme point de départ quelques définitions données par des auteurs catholiques, quitte à les modifier ou à les infléchir en cours de route, pour préciser ce qui nous paraît constituer essentiellement la direction spirituelle.

Fénelon définit celle-ci d'une manière très simple : « Il ne faut pas faire un si grand mystère de la direction. C'est un conseil qu'on prend pour tendre à la perfection, ce n'est pas autre chose... Et, ajoute-t-il, qui n'a pas besoin de ces conseils ? » (1).

Fénelon nous indique ici le but de la direction : la perfection chrétienne, et sa nature : un conseil que l'on prend, conseil reçu et accepté. Mais il est difficile de dégager d'une définition aussi vague ce qu'il y a de vraiment spécifique dans la direction spirituelle.

Le P. Plus reprend, sous une autre forme, la définition de Fénelon : « La direction est l'aide spirituelle apportée aux âmes individuellement, pour leur permettre, grâce à des conseils appropriés, de parvenir au degré de vertu où le

(1) Lettre sur la direction. *Œuvres complètes*, éd. Gaume, Besançon, 1851, t. V, p. 729.

Seigneur les appelle. » (1). Il s'agit encore ici de conseils et de la perfection, très relative, à laquelle chacun est appelé de par sa vocation chrétienne. Ce qui est souligné, c'est le caractère individuel, personnel, de ces conseils : c'est « l'aide spirituelle apportée aux âmes *individuellement* » ; et c'est aussi l'esprit dans lequel s'exerce la direction : esprit de charité et d'entr'aide fraternelle. Tandis que Fénelon envisageait la direction du point de vue du dirigé : un conseil que l'on prend, le P. Plus l'envisage du point de vue du directeur : un conseil que l'on donne, une aide spirituelle que l'on apporte.

Le P. Grou donne une définition un peu plus explicite. « Diriger une âme, dit-il, c'est la conduire dans les voies de Dieu ; c'est lui apprendre à écouter l'inspiration divine et à y répondre ; c'est lui suggérer la pratique des vertus conformes à sa situation actuelle ; c'est, non seulement la conserver dans la pureté et l'innocence, mais la faire avancer dans la perfection ; en un mot, c'est contribuer de tout son pouvoir à l'élever au degré de sainteté auquel Dieu la destine. » (2).

Cette définition du P. Grou mentionne un aspect nouveau de la direction : celle-ci a pour objet d'amener l'âme à voir clair en elle-même, à entendre l'appel de Dieu, à distinguer sa voix de toutes les autres voix confuses qui s'élèvent en nous, et qui, non moins que la voix divine, nous sollicitent impérieusement. Le caractère tout individuel de la direction est, ici aussi, souligné.

Voici encore une définition de la direction, due à une plume catholique : « La direction spirituelle consiste à savoir discerner dans une âme l'état exact de ses relations avec Dieu, à lui indiquer ensuite le moyen positif qui, dans l'état où elle se trouve, lui permettra de s'approcher de Dieu. Elle consiste encore à suivre cette âme, et à lui indiquer à chaque instant, soit qu'elle progresse, soit qu'elle recule, l'orientation qui la

(1) Raoul PLUS, S. J. : *La direction d'après les maîtres spirituels*, Paris, Spes, 1933, pp. 10-11.

(2) Jean GROU : *Manuel des âmes intérieures*, Paris, 1895, p. 109. Jean Grou (1731-1803) entre au noviciat des Jésuites à 15 ans. La Compagnie utilise ses aptitudes littéraires en le chargeant d'enseignement. Il séjourne à Paris, puis à Pont-à-Mousson, d'où il est chassé par la Révolution. Il se réfugie en Angleterre ; il y est accueilli par un riche catholique anglais et devient le directeur de toute la famille. Frappé d'apoplexie, il passe les dix derniers mois de sa vie dans un fauteuil. Peu avant de rendre le dernier soupir, tenant son crucifix à la main, il s'écrie : « O mon Dieu, qu'il est doux de mourir entre vos bras ! » Il a traduit plusieurs dialogues de Platon en français. C'est à Paris qu'il composa les petits opuscules qui constituent le *Manuel des âmes intérieures*. Il les fit copier pour l'usage d'une dame de qualité qu'il dirigeait. Cet ouvrage appartient donc à la direction spirituelle, bien que les différents chapitres qui le composent ne soient pas à proprement parler des lettres de direction.

libérera du mal et lui fera franchir l'étape nouvelle dont elle se trouve capable. Et ainsi, peu à peu, le directeur mène l'âme à Dieu. » (1).

Ce texte apporte un élément nouveau aux définitions que nous avons envisagées jusqu'ici. La direction n'est pas un conseil occasionnel que l'on donne, elle est une action prolongée s'exerçant sur une âme ; « elle consiste à suivre cette âme. » Le mot même de direction implique une certaine continuité : ce n'est pas vraiment diriger que de vous indiquer du doigt le chemin et vous laisser ensuite aller tout seul.

Nous tenons là, me semble-t-il, d'un point de vue tout formel encore, une des caractéristiques de la direction. C'est celle que relève Vinet : « Si on est appelé, dit-il, à donner à une âme des conseils suivis, ou à la diriger... » (2). Il semble bien, d'après ce texte, que diriger une âme et lui donner des conseils suivis soient une seule et même chose. Evidemment, la limite est impossible à tracer, et on ne saurait préciser combien il faut de visites ou de lettres pour constituer une véritable direction. C'est demander combien il faut d'actes pour constituer une habitude. L'habitude commence à la première fois, en dépit du proverbe : une fois n'est pas coutume. De même, la direction commence à la première lettre ou au premier entretien, et cette lettre unique peut être déjà une lettre de direction, ce premier entretien un commencement de direction. Nous réserverons cependant le terme de direction à ces conseils suivis dont parle Vinet.

Cette continuité dans l'action exercée sur une âme ne suffit pas, à elle seule, à préciser la notion de direction, au sens où on l'entend dans le langage religieux. Pour qu'il y ait vraiment direction, il faut une certaine *autorité* chez celui qui dirige. Nous discuterons plus tard la nature de cette autorité, et jusqu'à quel point elle doit s'imposer. Reconnaissons simplement pour le moment sa nécessité, implicitement affirmée dans le fait même de la direction. Car, le mot le laisse entendre, celui qui dirige, c'est celui qui sait, qui connaît la route : c'est le guide dont on reçoit les conseils, les avis, parfois les injonctions et les ordres.

Cette autorité est plus encore qu'une autorité de compétence psychologique, ou de capacité personnelle. L'autorité du directeur participe, d'une manière que nous aurons à préciser, à l'autorité de Dieu et de Jésus-Christ : « Non seulement, écrit

(1) Document inédit.
(2) A. Vinet : *Théologie pastorale*, p. 324.

Olier, les prêtres reçoivent leur grâce de Notre Seigneur, mais, pour ainsi dire, il n'y a, dans l'Eglise, qu'un seul prêtre : Jésus-Christ. Ainsi on peut dire en quelque manière qu'il n'y a, dans l'Eglise, qu'un seul directeur, c'est-à-dire Jésus-Christ. Il veut, lui seul, conduire tous les fidèles par le ministère des prêtres et être dans tous les directeurs pour gouverner les âmes qui leur sont confiées. » (1).

Le directeur ne parle donc pas en son nom ; il parle, il exhorte, il conseille « au nom de Jésus ». De là son autorité (2). Cette autorité, Calvin la revendique pour le ministre réformé, sans qu'on puisse le soupçonner de cléricalisme : « Pour ce que Dieu n'habite point avec nous par présence visible en sorte que nous puissions ouïr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, non point pour leur résigner son honneur et supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, tout ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument. » (3).

Sans doute, en écrivant ces lignes, Calvin pense à la prédication de la Parole de Dieu, mais ce qu'il dit s'applique tout aussi bien à l'office de la direction. Qu'il parle du haut de la chaire ou qu'il instruise, exhorte, conseille en particulier, le pasteur, s'il s'appuie sur l'Evangile, est toujours le ministre, l'instrument de Jésus-Christ. « Il est son lieutenant », dit Calvin, son « ambassadeur », disait l'apôtre (4).

Nous n'entendons pas trancher pour l'instant la question de savoir si la direction ne doit être exercée que par un prêtre ou un pasteur. Le serait-elle par un laïque, que ce laïque donnerait encore les conseils qu'il donne, non point en son nom personnel, non point au nom de sa seule expérience, mais au nom d'un plus grand que lui. C'est cet élément d'autorité, impliqué dans toute direction, que nous avons voulu mettre en lumière. Sans autorité, que cette autorité soit réelle

(1) *L'esprit d'un directeur des âmes, ou maximes et pratiques de M. Olier touchant la direction, ouvrage recueilli d'après les entretiens et la conduite de M. Olier,* par M. DE BRETONVILLIERS, revu par M. TRONSON, Paris, Poussielgue, 1859, pp. 24-25.

(2) Frommel, malgré son humilité, n'hésitait pas à écrire à un de ses correspondants : « Ne les recevez pas (les choses que je dis) comme de moi ; oubliez l'être faible, indigne et misérable qui vous les propose ; recevez-les de plus haut, de tout en-haut. » G. FROMMEL : *Lettres et Pensées*, p. 78.

(3) *Institution de la Religion chrétienne* (éd. de 1560), IV, III, 1. Pour Bucer également, le souverain Pasteur se sert d'instruments visibles (befindliche Werkzeuge), qui sont ses ministres. Cf. H. STROHL : *La notion d'Eglise chez les Réformateurs.* « Rev. Hist. et Phil. relig. », mai-octobre 1937, pp. 284-285.

(4) II Corinth. V, 20.

ou qu'on se la soit simplement arrogée, on ne saurait, dans aucun domaine humain, parler de direction. Sans autorité spirituelle, une autorité dont la source dernière est en Dieu, il ne saurait y avoir de direction spirituelle.

A ces deux éléments constitutifs de la direction spirituelle : continuité et autorité, il convient d'en ajouter un troisième : la reconnaissance, chez le dirigé, de l'autorité du directeur, reconnaissance qui s'exprime dans une attitude de confiance. « La direction, c'est un conseil que l'on prend », dit Fénelon. Si l'on prend conseil, ce n'est pas que l'on soit nécessairement décidé à suivre ce conseil ; du moins, on croit ou on espère que le conseil peut être utile, et, par suite, on a, en celui à qui on le demande, une certaine confiance. Cette confiance peut être plus ou moins grande, elle peut aller, dans certains cas, jusqu'à l'abdication totale de soi-même, jusqu'à l'obéissance la plus aveugle ; ou bien elle peut créer un simple préjugé favorable, une disposition d'avance réceptive, sans qu'il soit le moins du monde question d'abdiquer son propre jugement et d'annihiler ses facultés critiques. Mais, sous quelque forme qu'elle se manifeste, cette confiance est nécessaire à la direction spirituelle ; elle seule rend cette direction possible. Autrement dit, pour qu'il y ait direction, il faut qu'il y ait quelqu'un qui dirige, et quelqu'un qui accepte d'être dirigé (1).

(1) Cette influence d'un esprit sur un autre esprit, à quoi se ramène, d'un point de vue exclusivement psychologique, la direction, a fait parfois définir celle-ci comme une amitié. Ainsi Caro la désigne comme « la forme la plus élevée et la plus pure de l'amitié ». (E. CARO : La direction des âmes au XVII[e] siècle. *Nouvelles études morales sur le temps présent,* 2[e] édition, Paris, Hachette, p. 168).

D'autres la caractérisent comme un rayonnement : « C'est le rayonnement d'un homme de Dieu sur une âme, du prêtre avec le crédit de son caractère et la toute-puissance de sa grâce d'état ; rayonnement d'une intelligence qui reflète sur une autre intelligence la clarté de la doctrine, d'une volonté qui impose à une autre volonté une discipline à la fois ferme et flexible, d'un cœur bon, compatissant, patient, qui condescend sans descendre ; rayonnement de paroles qui rendent des sons divins, d'exemples, surtout, silencieux et discrets, qui inspirent la conviction et entraînent l'imitation. » (L. P. : *L'art de la direction spirituelle.* « Vie spirituelle », 1925, XII, p. 406).

Que la direction s'épanouisse souvent en une pure et noble amitié, l'exemple de François de Sales et de Mme de Chantal, celui du P. Didon et de Th. V., bien d'autres encore, suffiraient à le prouver. Cependant, la direction est autre chose qu'une amitié, même sous sa forme la plus élevée et la plus pure. L'amitié se suffit à elle-même, elle est sa propre fin. La direction oriente l'amitié vers des fins spirituelles qui la dépassent. Et la direction est autre chose qu'un rayonnement, encore qu'elle bénéficie du rayonnement d'une âme sainte. Il est vrai que dans la définition donnée par *La vie spirituelle* on insiste sur l'autorité sacerdotale qui intensifie ce rayonnement, et sur l'influence de l'exemple. Assurément, tout cela entre en jeu dans ces rapports éminemment complexes, d'âme à âme, qui constituent la direction spirituelle, tout cela la vivifie, la réchauffe. On peut cependant concevoir une direction tout intellec-

C'est cet élément de confiance que souligne saint François de Sales dans les conseils qu'il donne à Philothée, non sans laisser percer le préjugé sacerdotal : « Puisqu'il vous importe tant, Philothée, d'aller avec un bon guide en ce saint voyage de dévotion, priez Dieu avec une grande instance qu'il vous en fournisse un qui soit selon son cœur et ne doutez point : car, quand il devrait envoyer un ange du ciel, comme il fit au jeune Tobie, il vous en donnera un bon et fidèle.

« Or, ce doit toujours être un ange pour vous, c'est-à-dire quand vous l'aurez trouvé, ne le considérez pas comme un simple homme, et ne vous confiez point en icelui, ni en son savoir humain, mais en Dieu, lequel vous favorisera et parlera par l'entremise de cet homme, mettant dedans le cœur et dedans la bouche d'icelui ce qui sera requis pour votre bonheur ; si que vous le devez écouter comme un ange qui descend du ciel pour vous y mener. » (1).

Notre analyse ayant ainsi mis à jour les trois éléments constitutifs de la direction spirituelle, nous sommes en mesure de définir celle-ci d'une façon plus précise : elle consiste à conduire une âme sur le chemin de la vie chrétienne — tenons-nous-en pour l'instant à ces termes assez vagues — en lui donnant, au moyen de rapports suivis et individuels : correspondance épistolaire ou entretiens intimes, des directions et des conseils ; ces directions et ces conseils sont donnés, non pas tant en l'autorité propre d'un homme qu'au nom de Jésus-Christ, et parce que le directeur est son ambassadeur auprès des âmes ; et ils sont reçus avec confiance par une âme réceptive et toute disposée à écouter, à travers la parole humaine qui lui est dite, une parole de Dieu.

Le dosage, si l'on peut dire, de ces trois éléments, diffère dans chaque cas. La direction peut être plus ou moins prolongée, le directeur peut avoir plus ou moins conscience de son autorité, la réceptivité et la confiance de l'âme dirigée peuvent être plus ou moins grandes, mais il ne nous paraît pas que lorsqu'un de ces éléments fait entièrement défaut, il puisse y avoir vraiment direction.

Jusqu'ici, nous n'avons envisagé la direction qu'au point de vue formel. Ces rapports suivis de directeur à dirigé, dans

tuelle, où le dirigé ignorerait tout de la vie et de l'âme du directeur. D'autre part, ramener toute la direction au seul rayonnement de l'âme, c'est omettre ce qu'il y a de spécifique dans la direction. Tous les saints ont exercé ce rayonnement, ils n'ont pas tous été des directeurs.

(1) *Introduction à la Vie dévote*, I, IV. *Œuvres*, t. III, p. 24.

cette atmosphère imprégnée d'autorité d'une part, de confiance de l'autre, à quoi tendent-ils ? Quelle est leur fin ? Nous sommes ainsi conduits à envisager le contenu de la direction spirituelle et à préciser plus encore par là en quoi consiste cette direction.

« Un conseil qu'on prend pour tendre à la perfection », disait Fénelon. La perfection étant considérée comme le terme ultime de toute vie chrétienne, comme la vocation même du chrétien, le but de la direction spirituelle est d'acheminer l'âme vers la plénitude de la vie chrétienne. Le P. Plus corrige ce qu'il peut y avoir de trop absolu dans cette ambition ; il ne parle plus de perfection, mais seulement du « degré de vertu » où l'on est appelé, et le P. Grou « du degré de sainteté » auquel Dieu nous destine.

Il semble, dès lors, que la direction ne doive s'adresser qu'à des âmes déjà chrétiennes, désireuses de le devenir davantage et de progresser dans les voies de la sainteté (1). Mais c'est là trop limiter le champ de la direction. Il y a tout un cheminement des âmes, en de bien obscurs défilés parfois, avant qu'elles débouchent à la lumière de l'Evangile. Il est possible alors de les aider, de les diriger au milieu des obstacles où elles trébuchent, de leur apprendre à voir clair en elles-mêmes, à découvrir la racine de leurs doutes ou le dernier retranchement de leur résistance.

On peut donc concevoir une direction s'adressant à des âmes qui cherchent sans avoir trouvé, qui aspirent à la lumière et qui sont encore dans les ténèbres, qui gémissent dans l'esclavage et qui attendent la libération. Ces âmes-là, il s'agit, avant de les acheminer vers la perfection chrétienne, de les amener d'abord à la décision qui leur fera embrasser le christianisme ; pour cela, il conviendra d'écarter les pierres du chemin et d'en arracher les broussailles, afin d'ouvrir plus sûrement l'accès à la source.

Aussi bien, il est difficile, en principe, de limiter la direction spirituelle aux âmes consciemment engagées dans la vie chrétienne ; car s'il est des chrétiens, et d'autres qui ne le sont pas, la limite entre les uns et les autres est souvent bien

(1) On a même cru pouvoir distinguer par là la cure d'âme de la direction. La cure d'âme aurait pour but d'amener les âmes à rompre avec le péché, et la direction orienterait et guiderait dans leur vie chrétienne ces âmes, une fois converties. Mais c'est trop séparer, encore que par une limite essentiellement mouvante, cure d'âme et direction. Ces deux termes ne correspondent pas à deux étapes différentes de la vie chrétienne, mais traduisent le plus souvent deux modes différents d'action spirituelle. Cf. pp. 47-48.

difficile à tracer. La naissance à la vie chrétienne n'est pas toujours une crise précise, nettement définie et que l'on puisse dater, comme l'on date sa naissance physique. Il peut y avoir un développement graduel de l'âme, telle la lente poussée d'une sève faisant tomber peu à peu les vieilles écorces ; l'accession à la lumière n'est pas nécessairement semblable à ce brusque passage de l'obscurité au plein soleil, lorsqu'on débouche d'un tunnel ; on peut plutôt la comparer parfois au lent lever du jour : il faisait nuit et il faisait froid, maintenant le soleil rayonne et réchauffe ; mais ce passage des ténèbres à la lumière s'est fait par des transitions insensibles. Et alors même que l'on cherchait, dans l'angoisse et dans les larmes, n'était-on pas déjà sur les chemins qui conduisent à Dieu, n'était-on pas déjà chrétien de désir ou d'intention ? « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas déjà trouvé ! » N'est-ce pas en ces obscurs commencements d'une vie chrétienne qui s'ignore que l'on a particulièrement besoin de quelqu'un qui vous aide à voir clair en vous-même, à discerner l'action divine, et qui vous dise avec certitude : l'Eternel est ici, et votre désir même et votre recherche sont la preuve de sa présence ?

Voilà pourquoi nous statuons une direction spirituelle qui a pour objet de diriger vers le christianisme et vers Jésus-Christ, avant de diriger, dans le cadre d'un christianisme ouvertement professé, sur les sentiers du Christ.

Et, d'autre part, la conversion est-elle jamais achevée, définitive ? S'il est difficile de savoir le moment précis où elle commence, il est non moins difficile de dire exactement où elle finit. Vinet aimait à dire que la conversion est l'œuvre de toute la vie, et non pas un acte accompli une fois pour toutes, parce qu'une vraie conversion se poursuit et s'épanouit dans la sanctification, en sorte que la sainteté seule est la fin de la conversion. Aussi, sur son lit de mort, pouvait-il dire aux siens : « Demandez à Dieu que je vive afin de me convertir. » (1). Et Frommel, dans le même sens, exigeait du chrétien « qu'il se convertît ou se reconvertît avant et dans chacune de ses prières » (2). Qu'est-ce à dire, sinon que la conversion est l'œuvre de tous les jours et de toutes les prières, l'œuvre, en vérité, de toute la vie ? Et voilà pourquoi encore

(1) E. RAMBERT : *Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages*, 4e éd., Lausanne, A. Bridel, 1912, p. 592.
(2) G. FROMMEL : *Etudes morales et religieuses*, Saint-Blaise, Foyer solidariste, 2e éd., 1908, p. 323.

nous ne saurions distinguer d'une façon absolue entre des âmes en voie de devenir chrétiennes et des âmes qui le sont pleinement. Qui donc l'est jamais pleinement ? Par suite, nous ne saurions limiter la direction spirituelle au seul domaine de la sanctification ; car si les uns sont chrétiens sans le savoir et s'il ne leur manque que d'ouvrir les yeux pour s'écrier avec le patriarche : « L'Eternel était ici, et moi, je ne le savais pas ! », d'autres, par contre, sans le savoir davantage, ne sont pas, ou ne sont plus chrétiens, et il ne leur manque, à eux aussi, que d'ouvrir les yeux, mais pour s'écrier cette fois avec Pascal : « Je m'en suis séparé, je l'ai fui, renoncé, crucifié ! » Et tandis qu'il suffit de montrer aux uns la grâce à l'œuvre dans leur vie, et de leur faire comprendre que ce Dieu qu'ils cherchent, ils le possèdent en quelque mesure déjà, il s'agit de ramener les autres à Jésus-Christ, dont ils se sont peu à peu détachés, telle une barque qui a rompu ses amarres et qu'un invisible courant entraîne à la dérive.

La direction spirituelle peut ainsi prendre l'âme en ses plus lointaines et plus obscures nostalgies vers un Dieu qu'elle ignore encore, la conduire et la soutenir en ses premiers balbutiements de foi, en ses premières prières déchirées entre la confiance et le doute, et elle peut l'assister encore dans la maturité d'une vie chrétienne pleinement consciente, car c'est alors qu'on peut se trouver aux prises avec des tentations particulièrement subtiles, et que les chutes sont d'autant plus redoutables qu'elles précipitent de plus haut.

S'étendant à tout le domaine de la vie spirituelle, la direction sera aussi complexe et aussi variée que la vie elle-même. Il faut qu'elle s'adapte à chaque instant aux difficultés et aux besoins des âmes, qu'elle les suive dans leur marche sinueuse, qu'elle envisage des problèmes individuels, des situations inédites ; il faut qu'elle soit mouvante comme la vie, qu'elle en suive le rythme affectif, qu'elle accompagne l'âme en ses enthousiasmes et en ses aridités, en ses élans et en ses dépressions. Diriger, si paradoxal que cela paraisse, c'est d'abord suivre, rester à côté de l'âme sur la route où elle est engagée, pour l'empêcher de s'égarer ou de se décourager ; c'est accepter les problèmes de cette âme, ses doutes, ses tentations ; en un mot, c'est la prendre là où elle est, et partir de l'état concret où elle se trouve, soit qu'il faille l'orienter vers de nouvelles voies, soit qu'il suffise de l'encourager et d'écarter les obstacles sur la voie où l'Esprit lui-même la

conduit. C'est ce qui fait que la direction spirituelle ne saurait trancher dans l'abstrait et se contenter d'appliquer, de loin, certaines règles ; il n'y a pas ici de recettes universelles ; chaque problème est un problème nouveau, et chaque cas un cas d'espèce. C'est pourquoi l'esprit de géométrie n'a rien à faire en ce domaine, il ne pourrait que tout gâter ; il y faut l'esprit de finesse, et ce tact, cette intuition que donne l'amour. La direction spirituelle n'est pas seulement l'art d'appliquer à la vie de l'âme la science psychologique, et à la vie du chrétien, les principes de l'Evangile ; il faut qu'elle soit perpétuellement divination et invention, qu'elle découvre des voies nouvelles en des terres inexplorées, qu'elle fasse œuvre de pionnier ; il est rare qu'elle puisse s'avancer avec sûreté sur des chemins battus.

« La perfection, déclare F. Strowski à propos de saint François de Sales, consiste à réaliser au mieux possible, chacun avec des moyens différents et une personnalité différente, un idéal divin. Et quoique cet idéal soit le même, il y a autant de perfections qu'il y a de parfaits. Le premier devoir du directeur de conscience, c'est d'apprendre à celui qui veut être parfait, tout d'abord quelle est cette perfection générale et universelle qui est le modèle commun, et ensuite quelle est la perfection particulière à sa conscience, cette perfection personnelle que chacun réalise selon sa personnalité. Cela fait, apprendre à ce chrétien, qui veut être parfait et qui a vu clairement son but, les moyens d'atteindre ce but. Et là encore, il y aura des instructions générales et des instructions individuelles. La confession, l'examen de conscience, la méditation seront conseillés universellement à tout le monde ; mais il y aura d'autres avis pour une veuve, d'autres pour une femme mariée, etc..., et, bien plus, dans les mêmes conditions de vie, les âmes ne se ressemblent pas ; chacune a sa particulière différence d'avec les autres, à chacune convient donc une pédagogie particulière. » (1). On le voit, Strowski souligne ici le caractère tout individuel de la direction, parce que « les âmes ne se ressemblent pas ».

(1) F. Strowski : *Saint François de Sales.* Coll. de la Pensée chrétienne, p. 48.

II

Si les problèmes sont tous individuels et les situations toujours inédites, le champ de ces problèmes est cependant circonscrit et la nature de ces situations susceptible d'une classification.

Quel sera le principe de cette classification ?

On peut distinguer différents modes de direction suivant l'altitude de l'âme et ses progrès sur les voies escarpées de la vie spirituelle. C'est la classification qu'adopte le P. Plus. Il distingue la direction des commençants, des progressants et des parfaits, tout en reconnaissant ce qu'a de schématique et d'imprécis une telle classification. On sait, en effet, que le catholicisme distingue trois degrés dans l'ascension d'une âme : la voie *purgative,* caractérisée par la crainte du péché et les efforts accomplis pour s'en délivrer, la voie *illuminative,* seconde étape de la vie spirituelle, où l'âme est éclairée par Dieu, enfin la voie *unitive,* état de contemplation mystique et d'union avec Dieu. La direction catholique s'adapte à chacun de ces trois états spirituels. Elle aide l'âme à pratiquer les vertus commençantes ; puis, sur la voie illuminative, elle la conduit au milieu des fondrières où celle-ci risque de s'enliser, et lui permet d'accéder enfin à la voie unitive. Là même, la direction n'abandonne pas cette âme, car c'est alors plus que jamais que l'on a besoin d'un guide expérimenté et sûr qui, à travers toutes les « nuits », nuits des sens, nuits de l'esprit, vous maintienne sur les sommets (1).

Quelque intéressante que soit cette distinction pour caractériser les différents modes de la direction, nous ne nous l'approprierons pas. Le protestantisme n'a jamais adopté ces différents degrés de l'ascèse et de la mystique catholiques.

(1) Cf. R. Plus : *La direction d'après les maîtres...,* p. 38 et ss.
C'est une division semblable que propose le cardinal Mercier. « Demandez-vous, dit-il, si, dans le Ministère si éminent de la direction spirituelle, vous n'êtes pas de ceux qui fournissent le tiers, au plus les deux tiers de leur programme ? Eloigner les âmes du péché, « *ne caritas corrumpatur* », afin que leur charité ne sombre pas dans la mort, est assurément un devoir, mais il n'est pas le seul ; exercer vos pénitents à la vie ascétique afin que la charité grandisse en eux, « *ut caritas roboretur* », est une tâche déjà supérieure ; mais il en est une troisième, la plus haute et la plus digne de votre zèle : donner à Dieu des âmes qui se décident à rompre radicalement avec leur égoïsme, et consentent à se livrer sans réserve à l'action de la charité, à adhérer à Dieu seul et à ne plus se soucier que de son amour, « *adhaerere Deo et eo frui* ». *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales,* Louvain, Warny, 20e mille, 1927, p. 104.

Non pas qu'il ne les connaisse, lui aussi, sous d'autres formes ou sous d'autres noms ; mais il lui semble qu'il y a quelque chose de trop rigoureux et en même temps de trop schématique dans cette description du chemin que doit suivre une âme pour s'élever à Dieu. Ce catalogue des différentes étapes que l'on franchit successivement, ou des différentes voies sur lesquelles, selon d'autres, on progresse simultanément, est quelque chose de trop théorique, sans parler des conceptions mystiques très spéciales, qui se trouvent là sous-jacentes. On ne trace pas ainsi le chemin à Dieu. Aussi, malgré la profondeur psychologique que révèle cet itinéraire de l'âme, préférons-nous une classification un peu différente, classification simplement descriptive (et non progressive), qui envisage les différents aspects de la direction, non plus selon l'altitude de l'âme sur l'échelle de la vie spirituelle, mais suivant ses besoins et la nature des conseils que son état réclame.

C'est ainsi que nous distinguerons d'abord *une direction morale* dont le but est d'aider à résoudre les problèmes de conscience : Que dois-je faire dans telle ou telle situation ? Quelle attitude avoir dans telle ou telle circonstance ?

Le domaine de cette direction est illimité, car il couvre toutes les relations de la vie et toutes les situations possibles, et c'est à chaque instant, et à l'occasion de ses moindres démarches, que, dans le monde pécheur où nous vivons et où nous sommes engagés en un inextricable réseau de solidarités infrangibles, le chrétien est appelé à se demander : Que dois-je faire pour vivre en chrétien ? C'est ainsi que nous sommes amenés à nous poser les questions les plus délicates et les plus complexes dont traite la morale, qu'il s'agisse de morale personnelle, de morale familiale ou sociale, de morale sexuelle ou de morale internationale. On comprend, certes, l'angoisse de certaines âmes d'autant plus déchirées qu'elles sont plus délicates, et qui se posent l'interrogation anxieuse dont le Nouveau Testament, en plusieurs passages, se fait l'écho : « Que faut-il que je fasse ? » Comment, dans ces cas difficiles, où l'on ne voit pas clair alors même que l'on désire agir droitement, n'irait-on pas trouver quelqu'un en qui l'on a confiance, et qui a passé à scruter l'Evangile une partie de sa vie, pour lui dire : Voici mon trouble ; aidez-moi !

C'est sans doute là la direction la plus fréquente que l'on soit appelé à donner ; c'est peut-être aussi la plus délicate et la plus difficile. Car comment déterminer l'attitude chré-

tienne, non pas dans l'absolu et sans tenir compte des solidarités où nous sommes engagés, mais dans un cas concret et au sein de limitations telles que l'absolu y perd souvent ses droits ? Notre décision ne sera-t-elle pas toujours plus ou moins un compromis ?

Une seconde forme que peut prendre la direction spirituelle, c'est une forme *intellectuelle,* plus intellectuelle tout au moins que morale. L'âme est troublée, non plus par des problèmes immédiats de conduite, mais par des problèmes de pensée, par des doutes. Peut-être en vient-elle jusqu'à mettre en question l'existence de Dieu, ou sa personnalité, ou son amour pour les êtres infimes que nous sommes : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? » Peut-être est-ce au christianisme plus directement qu'elle ne peut s'empêcher de faire des objections ; elle est arrêtée par les dogmes, par les miracles. Ou bien, c'est l'histoire évangélique elle-même qui ne lui paraît pas établie sur des bases suffisamment solides, et il lui arrive de mettre en question, troublée par une certaine littérature, l'existence même de Jésus. Si elle n'est pas arrêtée par l'histoire proprement dite, des considérations tirées de l'histoire des religions l'empêchent peut-être d'attribuer au christianisme une valeur unique et absolue ; elle ne peut y voir qu'une religion entre beaucoup d'autres, une étape provisoire et sans doute quelque jour dépassée de l'évolution religieuse de l'humanité. Ou bien ce sont des questions relatives aux sacrements du baptême et de la Sainte-Cène dont on se demande ce qu'ils ont de spécifiquement chrétien. Peut-être la guerre trouble-t-elle les consciences et jette-t-elle le désarroi dans les esprits ? N'est-elle pas, en un sens, la faillite du christianisme ? Et que signifie ce silence de Dieu en face des déchaînements de la violence ? S'il règne, pourquoi nous faut-il prier, du fond de notre détresse : « Que ton règne vienne ! » ? Et l'on pourrait prolonger encore la liste de ces problèmes qui étreignent les âmes, de ces doutes douloureux auxquels elles se blessent dans leur recherche avide de la vérité.

Le directeur se penche avec sympathie sur ces âmes, et les encourage. Leurs doutes, il les connaît ou il les a connus ; il a fallu qu'il en triomphe ; il a étudié tout au moins les objections et les problèmes (1). Il peut donc aider les autres à

(1) « Peut-être pourrai-je rendre quelque service à votre esprit. Je connais un peu par expérience les difficultés terribles auxquelles la foi peut se trouver en butte dans une âme intelligente ; ces difficultés, j'en ai vaincu un certain nombre et je passe ma vie à les vaincre chaque jour par l'étude et la prière. » (*Lettres du R. P. Didon à Mme Caroline Commanville,* 2 vol., Paris, Plon, *s.d.,* t. I, p. 5.

en triompher, ne serait-ce qu'en étant auprès d'eux la preuve vivante qu'on peut y échapper ou les vaincre. Il est d'ailleurs si facile parfois d'écarter une pierre du chemin, de répondre à une objection, de montrer que si la foi laisse subsister le mystère, le positivisme scientifique n'explique pas tout et vient, très vite, buter à de tout aussi redoutables mystères, laissant les grandes questions vitales sans réponse (1).

Cette direction intellectuelle ne reste pas, il est vrai, purement intellectuelle ; sans doute, elle éclaire, elle discute s'il le faut, elle ouvre à l'esprit des points de vue nouveaux, mais elle cherche à aller au delà du plan sur lequel se meut l'intelligence, à provoquer les décisions ou l'abandon nécessaires, l'acte de foi, en un mot, qui engage la vie et qui est beaucoup plus qu'une simple adhésion de l'esprit.

Toutefois, ce serait une erreur de s'imaginer que derrière le refus intellectuel, il y a toujours un refus moral, que la raison hésite à se rendre parce que le cœur veut se garder, parce que la conscience se cabre contre l'aveu ou le renoncement que lui imposerait une profession chrétienne ; c'est là une vue par trop simpliste des choses. Il est vrai, ce cas existe ; on avoue au directeur un doute intellectuel pour lui cacher, à la racine même de la vie, une faute morale. C'est alors l'esprit qui cherche des raisons pour ne pas croire, des faux-fuyants et des échappatoires ; c'est comme un instinct de légitime défense contre le bouleversement, et, à certains égards, la mort, cette mort au péché dont parle l'apôtre, que l'on pressent inévitable du moment même que l'on se rend. Et tout cela peut n'être pas conscient, se passer dans le tréfonds de l'être en vertu de cette logique subtile des sentiments qui inclinent notre raison dans le sens de notre volonté. C'est alors au directeur à découvrir le sophisme et à exhumer des profondeurs de l'âme cette résistance originelle, cette révolte intime d'où procède le doute, de manière à dissiper toute illusion et à mettre en lumière l'obstacle véritable qui n'est pas sur le plan que l'on croyait ou que l'on avouait.

Mais ce cas ne se présente pas toujours, il s'en faut, et le doute peut coexister avec le désir sincère de trouver la vérité. C'est dans l'esprit lui-même que gît alors la difficulté, ce sont bien vraiment des problèmes intellectuels qui font obstacle à la foi. La direction que nous avons appelée intellectuelle essaie d'atteindre ce doute, de l'exorciser s'il se peut, en

(1) Cf. les pages admirables de Pierre Termier sur la science « évocatrice de mystère » : *A la gloire de la terre*, Paris, 1922, pp. 259-263.

éclairant et en instruisant ; il est des doutes qui sont comme les fantômes de la nuit et qu'un peu de clarté suffit à dissiper ; sans que l'on prétende jamais démontrer la vérité chrétienne et contraindre en quelque sorte l'âme à la foi par des preuves irréfutables, il demeure pourtant possible d'écarter certains obstacles et d'ouvrir la voie au chercheur sincère.

Ce n'est pas qu'une pareille direction suive toujours celui qui doute dans tous les replis de son doute ; elle cherche plutôt à lui montrer que la foi ne se situe pas uniquement, ni peut-être d'abord, sur le terrain intellectuel, qu'elle peut s'allier à beaucoup d'obscurités et de mystères, que ce n'est pas un acte de l'intelligence qui nous sauve, ni un ébranlement de l'imagination, mais cet acte de confiance, qui, en dépit des doutes et des obscurités de l'esprit, s'attache à celui qui est la vérité, et permet de s'écrier : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité ! »

Surtout, elle ne considère pas le doute comme un péché s'il s'accompagne du désir sincère de parvenir à la lumière, se rappelant le mot de Vinet : « Il n'y a que les êtres disgraciés qui n'aient jamais douté. » (1). Elle distingue donc le doute qui est, au fond, une crise de croissance et qui marque l'accession à une foi plus personnelle et plus vivante, du doute stérile, du doute dans lequel on s'enferme et que l'on nourrit avec une âpre volupté, du doute coupable. Derrière ce dernier, c'est bien l'attitude morale qu'elle essaiera de mettre à nu, attitude qui n'est peut-être pas la cause du doute, mais dont le doute s'accompagne et qui le rend nocif. Dans le premier cas, au contraire, elle essaiera de montrer qu'il peut y avoir, jusque dans le doute, une bénédiction, puisque, selon le mot de Vinet encore : « Les convictions sérieuses sont emportées d'un combat comme des dépouilles opimes, trempées dans notre propre sang. « (2).

On le voit, la direction spirituelle quitte ici encore le terrain de l'intelligence pure, pour conduire l'âme sur un terrain plus véritablement religieux, celui où Dieu étant devenu la réalité suprême, les doutes perdent de leur force et n'arrivent pas à ébranler les certitudes dont on vit (3). Ils

(1) A. Vinet : *Théologie pastorale*, p. 102.
(2) A. Vinet : *Théologie pastorale*, p. 153.
(3) « La conviction morale et la certitude spirituelle, loin de dissiper les difficultés intellectuelles, se bornent à les contourner, ou à les entraîner comme un courant qui emporte l'obstacle sans le supprimer. » *Veillez !* bulletin trimestriel du « Tiers-Ordre » protestant, « Les Veilleurs », oct. 1939, p. 4.

peuvent passer momentanément, tels des nuages sur un paysage, ils ne parviennent pas à obscurcir vraiment le ciel intérieur ; le soleil, un instant voilé, n'en cesse pas pour cela de briller.

On peut concevoir encore une direction intellectuelle ayant pour objet de préserver l'âme de l'erreur et de l'hérésie, de la maintenir dans la saine doctrine. C'était là une des grandes préoccupations de Calvin. « Qu'il y ait toujours saine doctrine et pure conservée en l'Eglise » (1) ; et si les docteurs exposent cette doctrine, les pasteurs doivent veiller à ce qu'on ne s'en écarte pas. Maintenir l'unité morale de l'Eglise et son unité doctrinale, tel était l'objet de la direction spirituelle des Consistoires, si l'on peut appeler ainsi leur juridiction sur les âmes.

Il est une troisième forme de direction, que nous appellerons *religieuse,* tout en sachant bien ce qu'une telle classification comporte d'artificiel. Il ne s'agit plus de résoudre des cas de conscience ou d'apporter la lumière dans une âme qui doute ; il s'agit d'aider cette âme à approfondir, par exemple, une vie de prière, ou encore de l'accompagner dans le douloureux défilé de la souffrance, de l'aider à saisir les bénédictions cachées pour elle dans l'épreuve en l'arrachant au murmure ou, peut-être, au blasphème. Ou bien, la direction que nous avons en vue s'efforcera de faire apprendre à l'âme les leçons de l'humilité lorsqu'elle la jugera menacée par l'orgueil, en lui suggérant, comme une discipine librement consentie, certains sacrifices, voire certaines humiliations ; elle la rendra surtout attentive à l'œuvre de la grâce, lui montrant que nous ne pouvons jamais faire autre chose que répondre à un appel premier de Dieu, que, par suite, dans notre vie chrétienne, il n'y a rien qui nous appartienne en propre, mais que tout vient de Dieu. Cette direction s'adressera encore à l'âme découragée, que ce soit d'elle-même ou que ce soit des autres, et cherchera à lui apprendre la patience en lui montrant à l'œuvre la patience de Dieu et de Jésus-Christ. Aux uns, elle conseillera de donner plus de temps à la prière ; elle en arrachera d'autres à de stériles méditations pour les amener à une vie moins égoïste. Bref, le directeur essayera de découvrir tout ce qui peut constituer un obstacle sur le chemin de l'âme vers Dieu, un écran entre elle et Dieu ; il amènera cette âme à le découvrir elle-même

(1) *Inst. chrét.*, IV, III, 4.

et lui donnera les conseils qui lui paraîtront appropriés à son état.

Nous sommes ici au cœur même de la direction ; cette direction proprement religieuse est comme l'essence de la direction. C'est elle surtout que l'on a en vue lorsqu'on parle de direction spirituelle. A certains égards, toute direction spirituelle est, en dernière analyse, religieuse, puisque, quel que soit le domaine où elle s'exerce, elle se propose comme fin suprême d'aider une âme à entrer en communion personnelle avec Dieu, et, par delà tous les obstacles, de la rapprocher de Dieu.

A côté de cette classification : direction morale, intellectuelle, religieuse, on pourrait envisager une autre classification, qui tiendrait compte, non plus du domaine dans lequel s'exerce la direction, mais de la nature des âmes dirigées. A cet égard, on pourrait distinguer une direction spirituelle normale s'adressant à des esprits, sinon à des âmes saines, et une direction spirituelle que l'on pourrait appeler pathologique, en ce sens qu'elle s'adresse à des esprits malades.

Ici encore, la ligne de démarcation est extrêmement difficile à tracer. Et tout d'abord, du fait du péché, toutes les âmes ne peuvent-elles pas être considérées comme malades ? C'est ainsi, semble-t-il, que Jésus les considérait : il définissait sa mission comme celle d'un médecin auprès de malades. Une âme parfaitement saine serait aussi, croyons-nous, parfaitement sainte. A ce compte, toute direction spirituelle serait une direction pathologique. Le terme même de cure d'âme — et la direction n'est pas autre chose qu'une spécialisation de la cure d'âme — n'implique-t-il pas ces soins que l'on donne à un malade, cette « cure » qui doit le ramener à la santé ?

Mais en dehors de ce point de vue théologique qui voit dans tout pécheur un malade, il existe, de mieux en mieux connues et définies aujourd'hui, des maladies proprement psychiques, ces psychoses et psychonévroses dont s'occupe la médecine et dont la psychanalyse a essayé de faire l'étiologie et de démonter, si l'on peut dire, le mécanisme. C'est à ces âmes-là, malades d'une véritable maladie d'âme qu'il n'est pas possible d'attribuer à une lésion organique, que s'adresserait la direction que j'appelle pathologique, une direction qui implique des compétences spéciales, des études prolongées et que seul un médecin, qui serait aussi pasteur d'âmes, me paraît capable de poursuivre efficacement.

Sans doute, la ligne de partage entre la santé et la maladie, la psychonévrose et l'équilibre harmonieux de l'esprit, est difficile à tracer. Il y a tous les états intermédiaires possibles, il y a surtout le fait que nous pouvons, à certaines heures, être des malades qui s'ignorent, des malades momentanés. Toutefois, si l'on glisse insensiblement de l'une à l'autre, il y a cependant choses telles que la santé et la maladie. Nous laisserons donc de côté, dans cette étude, tout ce qui a trait à la direction pathologique, ne nous reconnaissant pas la compétence voulue pour en parler comme il le faudrait (1). Là où se rencontrent des cas nettement caractérisés de psychonévrose, le pasteur qui n'est pas préparé à cette tâche doit renoncer à les soigner, ou s'aider en tout cas des conseils d'un médecin (2). Si le facteur religieux, la foi, peut être toujours un grand adjuvant dans la guérison, un zèle maladroit et ignorant peut faire ici, comme ailleurs, beaucoup de mal et causer à l'âme de grands dommages.

Cependant, une direction spirituelle normale aura affaire à des âmes qui oscillent, en quelque sorte, entre l'état de

(1) Ch. DURAND-PALLOT (*La cure d'âme moderne et ses bases religieuses et scientifiques*, Paris, Fischbacher, 1910) distingue ce qu'il appelle la médecine de l'esprit, « cette partie de la cure d'âme qui s'occupe du corps en vue de la libération de la volonté » (p. 379) et qui s'applique spécialement à des cas pathologiques, de la cure d'âme spécifiquement religieuse, dont il conteste l'efficacité en dehors de certaines circonstances privilégiées. Mais si nous n'entendons certes pas nier l'action du physique sur le moral, nous pensons cependant qu'il faut, en général, laisser au médecin le soin du corps. En revanche, et dans tous les cas, nous croyons à l'action du moral sur le physique et, par suite, à la possibilité, même à l'égard de sujets pathologiques, d'une cure d'âme et d'une direction spécifiquement religieuses concurremment avec un traitement médical.

Nous contestons d'autre part la méthode qui consiste à conclure d'une façon générale et systématique du pathologique au normal, et nous récusons les manuels qui prennent délibérément comme point de départ les données, parfois les spéculations, de la psychanalyse. Le pathologique n'est pas nécessairement une exagération du normal, si bien qu'on puisse y voir le normal comme sous un grossissement ; il en est plus souvent encore une déviation, une dégénérescence, une excroissance parasitaire, un fonctionnement à contre-sens.

(2) Sur la collaboration entre pasteurs et médecins, cf. Im. B. SCHAIRER : *Moderne Seelenpraxis*, Gütersloh, Bertelsmann, 1927, pp. 137 et ss. : Medizin und Seelenpflege. Cf. également : Abbé Arnaud d'Agnel et Dr d'Espiney. *Direction de conscience. Psychothérapie des troubles nerveux*, 4e éd., Paris, Tequi, 1927. Ch. XIII : Collaboration entre le directeur de conscience et le médecin.

Comme exemple de cette collaboration, le professeur Wautier d'Aygalliers m'a cité le cas d'une jeune fille qu'il avait essayé vainement de corriger d'une habitude invétérée au mensonge. Elle fut guérie par une cure d'opothérapie, et son esprit, fermé aux mathématiques, s'ouvrit dès lors à cette science. En revanche, le Dr Lortsch a montré que la psychothérapie religieuse obtient parfois des résultats là où la psychothérapie médicale s'est avérée impuissante. Cf. Dr S. LORTSCH : *La psychothérapie religieuse. Ses résultats. Sa nature*, Paris, Fischbacher, 1925.

santé et l'état pathologique proprement dit, des mélancoliques, des scrupuleux, des instables, des abouliques, non pas encore au sens médical de ces termes — ce seraient alors des malades caractérisés — mais des âmes chez qui ces états existent virtuellement, à l'état de tendance, sans atteindre au degré où ils s'avéreraient vraiment morbides. Dans des cas semblables, certaines connaissances de psychologie pathologique sont indispensables, en sorte que la direction spirituelle, même quand elle entend demeurer en dehors du domaine de la médecine, est obligée parfois de s'infléchir et de devenir, plus ou moins et malgré elle, direction pathologique.

Ceci nous permet de saisir une fois de plus sur le vif le caractère toujours plus ou moins artificiel de nos définitions et de nos classifications, en même temps que la complexité de la direction spirituelle.

III

Après avoir décrit les différents aspects de la direction spirituelle, nous pouvons mieux différencier celle-ci de la cure d'âme en tenant compte de ses caractéristiques essentielles.

Nous avons repoussé la conception qui limite à la conversion le domaine de la cure d'âme, à la sanctification celui de la direction.

Pas davantage il ne convient de réserver la direction spirituelle à une catégorie d'âmes privilégiées, d'âmes d'élite (1), tandis que la cure d'âme s'adresserait à la masse. Il est vrai que la direction, exigeant souvent beaucoup de temps et de patience, ne peut être généralisée, mais les âmes appelées à en bénéficier ne sont pas nécessairement des âmes d'élite, bien qu'elles témoignent, par leur recherche même d'une direction, d'un réel désir de vie profonde ; surtout, ce ne sont pas nécessairement des âmes appartenant à une certaine classe sociale. Les plus humbles peuvent bénéficier de la direction. Ce n'est donc pas l'altitude plus ou moins élevée des âmes sur les degrés de la vie chrétienne ou sur l'échelle

(1) C'est ce que semble faire Caro : « En général, disons-le, c'est dans les classes les plus élevées de la société que s'exerce la direction. Il y a comme un attrait réciproque entre le zèle de ces grands prélats et la piété patricienne. » La direction des âmes au XVIIe siècle, *Nouvelles études morales...*, p. 158.

sociale qui nous permettra de distinguer direction et cure d'âme, mais bien les caractères propres de l'une et de l'autre (1).

La direction, disions-nous, consiste à conduire une âme sur les chemins de la vie chrétienne, en lui donnant, au moyen de rapports suivis et individuels, des directions et des conseils, et cela, dans une atmosphère de confiance qui favorise l'autorité du directeur.

Et la cure d'âme ? Telle qu'on la pratique généralement, elle paraît être surtout une manière de prédication, une prédication plus directe, plus intime, qui adresse à chacun individuellement le message de l'Evangile (2). L'objet de la cure d'âme ainsi comprise, c'est d'annoncer Jésus-Christ, de proclamer la bonne nouvelle avec un accent, une intention toute personnelle, que la prédication ne saurait avoir parce qu'elle s'adresse à une communauté.

Un des objectifs essentiels de la cure d'âme sera, par suite, la conversion. « Dans tous les cas, écrit le principal Selbie parlant de la cure d'âme, le ministre n'aura qu'un seul objet en vue : une vitale et effective conversion. » « C'est une chose, dit-il encore, de prêcher le Christ à la multitude, et une tout autre chose, plus difficile et plus féconde, de le prêcher à un homme seul, dans l'intimité de son foyer. » (3). C'est cette cure d'âme-prédication que semble avoir pratiquée saint Paul à Ephèse, de maison en maison, prêchant « la repentance envers Dieu et la foi en notre Seigneur Jésus-Christ ». (Actes XX, 21).

Toutefois, il y aurait quelque outrance à vouloir faire de la conversion le seul objectif de la cure d'âme (4). Nous avons dit pourquoi nous ne saurions associer de façon exclusive cure d'âme et conversion d'une part, direction spiri-

(1) Nous ne discuterons pas la thèse de Hans ASMUSSEN : *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1934. Ce qu'Asmussen appelle *Seelenführung*, ne correspond en rien à ce que signifie en français le terme de direction spirituelle.

(2) « La cure d'âme est la prédication de la Parole de Dieu aux individus. » ASMUSSEN : *Die Seelsorge...*, p. 15.

(3) W. B. SELBIE : *This ministry*, Newcastle, 1932, pp. 86, 87.

(4) On a pu reprocher parfois à un certain protestantisme, trop influencé par le Réveil et les méthodes revivalistes, de ne savoir conduire les âmes que jusqu'à la conversion, et de les abandonner ensuite à ce premier stade de leur vie spirituelle. Il est cependant plus difficile souvent d'aider une âme à progresser sur le chemin de la vie chrétienne que de la décider à s'y engager. « La direction des âmes converties, disait F. Godet, est une œuvre bien plus délicate que le travail destiné à les convertir. » *Commentaires*, I Corinthiens III, 12.

tuelle et sanctification d'autre part. Mais, alors même qu'elle s'adresse à des âmes déjà converties, la cure d'âme garde son caractère de prédication. Elle individualise le message, mais c'est toujours le message dans son universalité, la bonne nouvelle dans son éternité. Le plus souvent, le pasteur fera un culte à domicile. Un culte, qu'est-ce à dire, sinon une méditation avec lecture biblique et prière, qui tiendra compte, je le veux bien, des circonstances du paroissien visité, malade, vieillard, affligé, mais qui demeurera toujours un appel à la confiance, à l'espérance, à la patience, et rappellera à l'âme les certitudes et les promesses de l'Evangile, un peu comme on pourrait le faire du haut de la chaire. Mais cette cure d'âme, qui se borne à transmettre le message éternel de l'Evangile, n'en laisse pas moins le fidèle seul avec ses problèmes, ses difficultés personnelles, ses doutes peut-être ou ses tentations, à moins de s'infléchir, ce qu'elle fait souvent, dans le sens de la direction, d'entrer vraiment dans les difficultés de chacun et d'apporter l'aide spirituelle réclamée par chaque cas particulier.

La direction spirituelle, en effet, ne demeure pas aussi générale, et, jusqu'à un certain point, aussi intemporelle que la cure d'âme, elle se préoccupe des difficultés, des obstacles, de tous les liens où l'on est engagé. Elle parle à chacun un langage différent, le langage qui convient à son état, à son degré de développement personnel ; elle entre dans des détails précis ; elle ne se contente pas de dire, par exemple, qu'il faut prier, que la prière est nécessaire à la vie de l'âme, elle dirige l'âme dans sa prière, lui signale les obstacles, l'aide, par de sages conseils, à progresser dans la voie de l'oraison. Elle utilise pour cela les ressources de la science psychologique, de l'art pédagogique. Le but reste la communion avec Dieu, le progrès spirituel, l'approfondissement de la vie chrétienne, mais les moyens sont divers et varient avec celui qui dirige comme avec celui qui est dirigé. Tantôt le directeur suggérera, voire même imposera une stricte discipline, tantôt il laissera s'épanouir la spontanéité et la liberté ; tantôt il exigera l'effort, et tantôt, au contraire, il détendra les ressorts de l'âme pour faciliter une attitude réceptive. On le voit, ce n'est plus ici de la prédication, l'appel transmis ou le témoignage rendu, laissant l'âme face à face avec ses décisions et ses problèmes : c'est une aide plus ou moins continue, ce sont les soins d'un jardinier cultivant avec amour les plantes qui lui sont confiées, et voyant avec joie

s'épanouir les bourgeons et s'ouvrir, aux rayons de l'amour divin, ces fleurs mystérieuses que sont les âmes ; mieux encore, c'est la sollicitude d'un père s'exerçant directement sur ses enfants, pour les éduquer, les diriger, les faire grandir spirituellement, les amener à « marcher dans la vérité » (III Jean, 4).

La direction est donc bien quelque chose de différent de la cure d'âme telle qu'elle est généralement conçue. Prêcher le message de salut, même individualisé, ce n'est pas aider ceux qui cherchent à trouver ; appeler, ce n'est pas guider ceux qui ont une fois répondu ; prêcher l'Evangile de maison en maison, ce n'est pas montrer à ceux qui l'ont accepté comment vivre cet Evangile dans les circonstances concrètes où ils se trouvent placés. De ce point de vue, direction et cure d'âme sont deux modalités différentes d'action spirituelle, la cure d'âme relevant de la prédication, c'est-à-dire en définitive de l'appel, la direction tenant davantage du conseil.

Mais considérer la cure d'âme exclusivement comme « la prédication de la Parole de Dieu aux individus », n'est-ce pas, en fait, rétrécir le sens du terme et la portée de ce ministère ? La cure d'âme (*cura* = souci, soin, sollicitude) est quelque chose de beaucoup plus vaste que ce à quoi la pratique d'un certain protestantisme l'a trop souvent réduite. Envisagée comme l'activité du berger dans sa sollicitude à l'égard de chacune des brebis de son troupeau, elle englobe plus encore que la prédication individualisée et l'appel personnel ; elle comprend toute l'activité pédagogique et éducatrice du pasteur, et la direction elle-même. De ce point de vue élargi, on peut dire que la direction n'est qu'une forme de cure d'âme.

Des trois éléments constitutifs de la direction que notre analyse a dégagés, il en est deux, en effet, qui n'appartiennent pas à l'essence de la cure d'âme.

C'est tout d'abord la continuité, les rapports suivis et prolongés, les entretiens fréquents, la correspondance épistolaire, etc... Le plus souvent, il est impossible que les rapports personnels du pasteur avec la grande masse de ses paroissiens soient autre chose que des rapports occasionnels. Il est vrai que son ministère auprès de malades, d'infirmes, de vieillards peut se prolonger pendant des semaines et des mois. Si une certaine confiance finit par s'établir, si le fidèle permet au pasteur d'entrer dans l'intimité de son âme et s'ouvre à lui

de ses difficultés, de ses tentations, de ses découragements, alors la cure d'âme peut s'infléchir dans le sens de la direction. Mais souvent, les rapports ne s'approfondiront pas, même avec le temps, et le pasteur fera, de semaine en semaine, le culte avec le fidèle sans que se créent d'autres liens que ceux qui l'unissent à la plupart des auditeurs dominicaux de ses sermons. Dans ce cas, la cure d'âme sera restée prédication et message sans devenir direction.

Le second élément, qui est constitutif de la direction sans l'être de la cure d'âme, c'est la confiance, la réceptivité du dirigé. La cure d'âme s'adresse à tous les membres de la paroisse ; elle doit aller chercher dans leur indifférence ou leur éloignement ceux qui se tiennent à l'écart, essayer de les gagner, d'enfoncer dans leur conscience l'aiguillon du remords, en leur transmettant le message à la fois du jugement et de l'éternelle miséricorde de Dieu. La direction spirituelle ne s'adresse qu'à ceux qui acceptent cette direction, et, volontairement, s'y soumettent. La cure d'âme s'infléchit souvent, il est vrai, dans le sens de la direction, mais elle ne rencontre pas toujours cette audience de l'âme qui permet seule la véritable direction.

A cet égard, on peut dire que la cure d'âme englobe la direction comme le genre l'espèce, que la direction n'est, par suite, qu'un cas particulier de la cure d'âme, une cure d'âme spécialisée, poursuivie sous certaines conditions et dans une certaine atmosphère.

Ainsi, la direction se différencie nettement de la cure d'âme. Si l'on rétrécit le sens et la portée de la cure d'âme pour n'en faire qu'une sorte de prédication individuelle, la direction est alors un autre mode d'action spirituelle, différent de la cure d'âme dans la mesure où la prédication diffère de l'action pédagogique et éducatrice. Si, au contraire, on envisage la cure d'âme dans l'acception large du terme, la direction n'est qu'une spécialisation de la cure d'âme.

De toute façon, la direction met à la disposition de l'Evangile toutes les ressources du savoir et de l'art psychologique, tout ce que l'humain peut apporter au service du divin en l'homme. En même temps qu'un message, elle est, avant tout, une pédagogie.

CHAPITRE II

La direction spirituelle et la Bible

Nous avons essayé de caractériser la direction spirituelle. Mais une telle direction est-elle conforme aux principes de la Réforme, et peut-elle être pratiquée par le protestantisme sans qu'il renie son principe ? C'est dire qu'il convient de savoir avant tout si cette direction peut se prévaloir de l'autorité de la Bible, de la pratique de Jésus-Christ ou des apôtres, en un mot, si elle est vraiment évangélique.

I

Disons tout de suite qu'il suffirait, à notre sens, qu'elle ne fût pas contraire aux principes posés par le Christ, qu'elle ne fût pas condamnée par l'Evangile, pour qu'elle pût avoir droit de cité parmi nous, si par ailleurs elle était requise en vertu de considérations légitimes. S'en tenir uniquement, pour le reproduire *ne varietur*, à ce que nous voyons pratiqué dans l'Ecriture par Jésus et ses apôtres, est une gageure impossible, une utopie d'esprits simplistes. L'histoire ne s'arrête et ne recommence jamais. La tradition chrétienne, telle qu'elle s'est formée au cours de vingt siècles, s'est enrichie, sous la pression des circonstances, de cérémonies, de pratiques, de rites nouveaux, enrichie et parfois encombrée ; toute la question est de savoir, non pas si ces cérémonies, ces pratiques, ces rites se retrouvent tels quels dans le Nouveau Testament, mais s'ils n'ont rien de contradictoire à son esprit. C'est le cas, par exemple, du baptême des enfants. Il n'est pas mentionné expressément dans le Nouveau Testament, mais il est comme le prolongement normal de la pratique apostolique ; il exprime cette solidarité familiale que les apôtres avaient reconnue, cette grâce prévenante qu'ils avaient affirmée. Dès la seconde génération chrétienne, il était normal qu'il se substituât au baptême des adultes ; celui-ci tend à devenir une survivance, et c'est le baptême des enfants, bien

qu'on ne le retrouve pas dans le Nouveau Testament, qui est dans la vraie tradition apostolique ; il est évangélique sans qu'on puisse le rattacher à quelque précédent tiré de l'Evangile. De même en est-il de la confirmation, à peu près universellement adoptée aujourd'hui dans l'Eglise chrétienne. La fête de Noël, à laquelle personne ne voudrait renoncer, n'est pas davantage mentionnée dans le Nouveau Testament, mais elle a jailli spontanément de l'amour de l'âme chrétienne pour le Christ ; à mesure que le temps passait sans réaliser les espoirs de la parousie, elle devenait inévitable ; elle était dans la ligne de l'Evangile sans se trouver dans l'Evangile. C'est ainsi qu'il y a, dans le Nouveau Testament, bien des germes qui ne devaient se développer que plus tard, et que peu à peu se forma la tradition. Il suffit que celle-ci évolue sous la poussée de ses virtualités intimes et selon ses propres principes, qu'elle ne se laisse pas altérer par des influences étrangères à elle-même, en contradiction avec ce qu'elle a de spécifiquement chrétien, pour qu'elle ait sa place légitime et garde sa valeur.

La question est donc celle-ci : Y a-t-il dans la Bible des textes qui permettent de trouver la direction spirituelle directement pratiquée ? D'une façon plus générale, la direction spirituelle est-elle en harmonie avec ce que le Nouveau Testament nous fait connaître du ministère de Jésus et des apôtres ? est-elle, au sens large du mot, évangélique ?

Les auteurs catholiques la rapprochent de l'éducation que donne au jeune Samuel le grand-prêtre Héli, ou encore du secours spirituel apporté par Ananias à Saul de Tarse au moment de sa conversion. Les rapports de Pierre avec Corneille sont aussi considérés comme illustrant l'office du directeur d'âmes. On reconnaît cependant qu'il y a là une préfiguration allégorique plutôt que de véritables exemples de direction (1).

Fénelon, lui, voit le rôle de directeur impliqué dans celui de berger, de pasteur d'âmes. « Jésus-Christ n'a rien fait en vain : il a donné des pasteurs à son troupeau ; et ces pasteurs doivent diriger ; car le devoir du pasteur est de conduire les brebis, de les connaître, comme dit Jésus-Christ, chacune en particulier ; de discerner leurs besoins, d'étudier leurs maladies, de chercher les remèdes, de supporter leurs faiblesses, de redresser celles qui s'égarent, de les rapporter

(1) Cf. SAUDREAU : *Manuel de spiritualité*, 2e éd., Paris, Amat, 1920, pp. 229-230.

sur ses épaules au bercail, de conduire les saines dans les bons pâturages et de les défendre du loup ravisseur. Voilà le vrai directeur. » (1).

C'est également cette vocation de « berger », qui légitime aux yeux de Bucer le ministère de la cure d'âme, avec ce que ce ministère peut impliquer de véritable direction. Le ministère est essentiellement pour lui *ein Hirten-Amt, ein Hirten-Dienst* (2). Ce ministère, les anciens l'exercent au même titre que les pasteurs. Il consiste, d'après Ezéchiel XXXIV, à rechercher la brebis perdue, à ramener celle qui est égarée, à soigner celle qui est blessée, à fortifier celle qui est faible, à protéger et à paître celle qui est grasse et en bonne santé. Le *Seelsorger* veillera tout particulièrement à ce que « les brebis en bonne santé soient toujours mieux instruites du saint Evangile, que tout le conseil de Dieu leur soit toujours fidèlement présenté par la doctrine, l'exhortation, le témoignage, et à ce que tout ce qui peut faire croître en elles la connaissance de Christ soit mis en œuvre. » (3).

Avant Bucer, Zwingle avait écrit son sermon sur les qualités nécessaires au bon ministre, où il opposait celui-ci aux mauvais bergers. Il lui avait donné ce titre significatif : *Der Hirt* (1524) (4).

C'est sous cette image du berger que Calvin résume, lui aussi, les fonctions et les devoirs des pasteurs. « Qu'ils paissent les brebis, tuent les loups, instruisent et exhortent les dociles ; arguent, reprennent, tensent et convainquent les rebelles, mais tout en la parole de Dieu. » (5).

On peut, et à bon droit semble-t-il, inférer des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament où se trouvent développés l'image et le ministère du berger, et dont on retrouve l'écho jusque dans le nom même de pasteur, que la direction spirituelle est comprise dans ce ministère ; cette image évoque

(1) FÉNELON : Lettre sur la direction. *Œuvres*, t. V, p. 728.

(2) Cf. *Von der waren Seelsorge unnd dem rechten Hirtendienst wie der selbige inn der Kirchen Christi bestellet unnd verrichtet werden solle* (*sic*), Strassburg, Wendel Rihel, 1538.

(3) Cf. J. COURVOISIER : *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, Paris, Alcan, 1933, p. 113.

(4) Il est vrai que Zwingle s'inspire avant tout de Jean X ; le berger a comme mission principale de veiller sur l'ensemble du troupeau et de le protéger contre les attaques des loups ; il est le *Wächter*. L'idée de la sollicitude individuelle du pasteur à l'égard de ses brebis n'intervient que de façon secondaire.

(5) *Catéchisme français*, 1537, éd. Rilliet et Dufour, Genève, 1878. Des pasteurs de l'Eglise et de leur puissance, p. 92.

une sollicitude individuelle et constante, une vigilance de tous les instants ; le berger guide ses brebis, et les conduit « près des eaux paisibles ». Toutefois, si nous trouvons ici le point de départ et comme le germe de la direction spirituelle proprement dite, il faut reconnaître qu'il n'y a là qu'un germe, une virtualité, et que la direction, telle que nous l'avons définie, dessine des lignes ici simplement ébauchées.

A côté de ces textes, il en est d'autres qui paraissent légitimer la direction, non plus du point de vue du pasteur, mais du point de vue du fidèle, en particulier Hébreux XIII, 17 : « Obéissez à ceux qui vous conduisent, car ils veillent sur vos âmes comme devant en rendre compte. » C'est là, dit-on, « l'ordre établi par Dieu, qui a fait tout reposer sur l'obéissance et qui refuse sa grâce aux orgueilleux » (1). De fait, sans instituer expressément la direction, ce texte revendique pour la direction cette autorité que nous avons reconnue nécessaire.

Ailleurs, ce qui paraît recommandé, c'est la direction mutuelle, cette entr'aide spirituelle que l'on pratique dans « les groupes d'Oxford ». Ce sont, par exemple, ces exhortations réitérées : « J'espère que vous êtes capables de vous exhorter les uns les autres. » (2). « Si l'un de vous est surpris en quelque faute, redressez-le avec un esprit de douceur. » (3). « Avertissez ceux qui vivent dans le désordre, consolez ceux qui sont abattus. » (4). « Exhortez-vous réciproquement et édifiez-vous les uns les autres. » (5). « Confessez vos péchés les uns aux autres. » (6). « Exhortez-vous les uns les autres. » (7). « Exhortez-vous les uns les autres chaque jour. » (8). Il y fallait une atmosphère singulièrement vivifiée par l'Esprit et empreinte d'une bien vive charité, pour que de pareilles admonestations fussent acceptées sans aigreur ni révolte de la part de frères dont le zèle risquait d'être parfois intempestif ou inconsidéré. Quoi qu'il en soit, il y a bien dans ces textes comme le premier linéament

(1) SAUDREAU : *Manuel de Spiritualité*, p. 235. Calvin, dans le commentaire qu'il fait de ce texte, ne nie pas cette obéissance, mais insiste surtout, dans une intention polémique, sur la nécessité de discerner diligemment et avec prudence « qui sont ceux qui sont vrais et fidèles conducteurs ».
(2) Romains XV, 14.
(3) Galates VI, 1.
(4) I Thess. V, 14.
(5) I Thess. V, 11.
(6) Jacques V, 16.
(7) Col. III, 16.
(8) Hébr. III, 13.

d'une direction mutuelle. Et si chacun avait ainsi le devoir de veiller sur l'âme de son frère, à combien plus forte raison ceux que leur ministère appelait tout particulièrement au rôle de « conducteurs ». Cette direction mutuelle des membres de l'Eglise n'exclut pas, mais, au contraire, souligne l'importance de la direction exercée par les presbytres et les évêques, qui avaient, les tout premiers, charge d'âme.

Reconnaissons toutefois que, dans ces textes, on retrouvera ou on ne retrouvera pas la direction spirituelle suivant qu'on y cherchera simplement un germe appelé à se développer, ou l'arbre avec ses feuilles et ses fruits.

Aussi bien, nous nous heurtons ici à deux opinions antithétiques. L'une peut se résumer ainsi : la Bible est indifférente aux questions que nous lui posons ; elle n'est qu'une chose : une question que Dieu pose à l'homme et à laquelle celui-ci doit répondre. « La Bible, dit le professeur K. Barth, nous ménage cette surprise d'être remarquablement indifférente à nos notions de bien et de mal... Et toujours en matière morale, que de sujets sur lesquels, hélas ! la Bible reste muette ! Quel maigre enseignement elle nous offre sur les grandes questions difficiles avec lesquelles nous nous débattons : le mariage, la civilisation, la vie politique. » (1).

Avec une telle conception, il ne saurait être question de chercher dans la Bible des exemples de direction spirituelle, la Bible ne s'intéressant pas à nos problèmes de morale pratique, son point de vue étant essentiellement différent (2).

En revanche, d'autres ne seraient pas éloignés de voir dans la Bible le manuel du parfait directeur, et d'y trouver une réponse à toutes les questions et à tous les cas de conscience qui peuvent se poser. C'est ainsi que le pasteur Eberhard écrit : « Eh quoi ! ne devrions-nous pas, tous, être en demeure de répondre à toutes les questions d'ordre religieux que nous posent les âmes : doutes, incertitudes, manque de joie, lenteur

(1) K. Barth : *Parole de Dieu et parole humaine,* trad. P. Maury, Paris, Je Sers, 1933, p. 38.

(2) K. Barth semble avoir abandonné, depuis, ce que de telles affirmations avaient d'absolu. Il en vient, au contraire, à trouver dans la Bible, en particulier dans ce qu'elle enseigne sur l'attitude du chrétien à l'égard de l'Etat, une sorte de manuel civique où l'activité politique en faveur de l'Etat démocratique et l'obligation du service militaire sont envisagées comme autant de devoirs chrétiens. Cf. K. Barth : *Justification divine et justification humaine,* « Les cahiers bibliques de Foi et Vie », 3e année, n° 5. Le rédacteur de ces cahiers, signalant l'importance de l'article de K. Barth, souligne le fait que « l'étude des Ecritures aboutit à des attitudes pratiques très définies », et que « le croyant peut et doit trouver dans ces Ecritures la norme de toute sa vie, y compris ses décisions politiques », p. 1.

à croire, interdit, perte de l'assurance du pardon, sécheresse, obscurité momentanée, épreuves inacceptées, insoumission, chute, défaillances, besoin de confession, refus d'obéissance, obsession, crainte, peur de la mort, et même tous ces problèmes si difficiles comme : où est la volonté de Dieu ? Mais il ne nous faut pour cela que notre Bible et le Saint-Esprit... il n'est pas une situation d'âme qui n'ait sa sœur jumelle dans la Bible. » (1).

Plutôt que d'en rester à ces discussions théoriques, tournons-nous directement vers la Bible, et voyons si l'attitude de Jésus et des apôtres légitime la pratique de la direction.

II

Et tout d'abord, Jésus a-t-il résolu des cas de conscience ? A-t-il donné, dans des situations concrètes, des directions précises ?

Il semble, au premier abord, que non. Quand Pierre lui a demandé : Combien de fois pardonnerai-je ? il a bien répondu : Soixante-dix-sept fois sept fois. Mais celui qui s'aviserait de faire cette multiplication, si facile soit-elle, tomberait dans une erreur grossière. Jésus n'a pas voulu opposer un chiffre beaucoup plus grand au modeste chiffre de Pierre. Il a tout simplement refusé de légiférer, de donner une règle, de créer un code. Et de quelle sagesse n'a-t-il pas fait preuve ! Car les hommes sont tous plus ou moins semblables à ce mari que met en scène un fabliau du moyen-âge : il avait inscrit sur un « rolet » tout ce que sa femme exigeait de lui. Le jour où celle-ci tomba dans un cuvier, il ne l'en retira pas : ce n'était pas sur son « rolet ». Nous voudrions savoir ce qui est exigé de nous, et nous y tenir ; nous serions sûrs alors de faire le nécessaire, et en même temps de ne rien faire au-delà du strict nécessaire. Jésus refuse de se laisser engager dans cette voie et de nous y engager. S'il a rompu les mailles lentement nouées par la tradition de ce réseau de prescriptions et d'ordonnances qui emprisonnait les âmes, ce n'était pas pour enfermer à nouveau ces âmes dans des règles non moins étroites et rigides.

Un jour, on lui amène une femme prise en flagrant délit

(1) *La direction spirituelle*. « Les Cahiers du Matin vient », oct.-déc. 1934, pp. 177-178.

d'adultère, et on attend de lui qu'il confirme le châtiment ordonné par la Loi ; mais il répond évasivement : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » On voulait une réponse précise : faut-il, oui ou non, lapider cette femme ? Et Jésus ne répond ni oui ni non. Il en est de même lorsqu'on lui demande s'il convient de payer l'impôt à César, ou lorsqu'on voudrait le voir légitimer son autorité. Au lieu de la réponse claire et précise qu'on était, semble-t-il, en droit d'attendre de lui, il ouvre des horizons nouveaux, transpose les questions sur un autre plan, et laisse en définitive à la conscience de chacun la décision dernière.

On comprend dès lors ces mots de M. Barth qui touchent au paradoxe : « Que peut-on bien « faire » de l'exemple et de l'enseignement de Jésus dans la « vie pratique » ? Ne dirait-on pas qu'il veut nous crier à chaque pas : Est-ce qu'elle me regarde, votre vie pratique ? Je n'ai rien à faire avec elle. Suivez-moi ou bien laissez-moi aller mon chemin. » (1).

De fait, dans bien des cas, Jésus a refusé d'imposer, de sa propre autorité, une décision quelconque.

Mais ce refus de donner une direction précise ne serait-il pas une manière encore de diriger, en laissant à chacun le soin de trouver lui-même et de décider pour lui-même ? Dans sa réponse à Pierre, Jésus se garde bien, par exemple, de poser une limitation quelconque au pardon de l'homme. Il raconte la parabole du serviteur impitoyable et met Pierre en face du pardon et de la miséricorde divine. A la lumière de ce pardon divin, dans son immensité, la question mesquine de Pierre cesse d'avoir un sens ; tout le débat est immédiatement transporté sur un autre plan, éclairé d'une lumière nouvelle.

D'autre part, Jésus n'a pas toujours adopté une pareille attitude, en quelque sorte négative ; il lui est arrivé de donner des directions précises, et ces directions nous paraissent parfois contradictoires, parce qu'il tenait compte, précisément, de la situation personnelle de chacun.

C'est le cas, par exemple, dans la question des richesses et des biens terrestres. Certes, Jésus affirme le danger des richesses ; il a vu dans la richesse un des grands obstacles au Royaume de Dieu. Cependant, il a accepté que des femmes l'assistassent de leurs biens (2), il ne leur a pas demandé le

(1) K. Barth : *Parole de Dieu et parole humaine*, p. 37.
(2) Luc VIII, 1-3.

sacrifice de leurs richesses. Ce sacrifice, il l'a demandé au jeune homme riche, à lui, et non pas à d'autres ; pourquoi ? parce qu'il se trouvait ici devant un cas individuel, et que, pour ce jeune homme, l'amour des richesses était le grand obstacle à l'ultime décision. Il a voulu libérer cette âme esclave, appliquant, dans ce cas particulier, la règle qu'il avait lui-même donnée : « Si ton œil te fait tomber dans le péché, arrache-le, si c'est ta main, coupe-la ! » (1). Et n'est-ce pas là faire de la direction spirituelle que de pousser ainsi une âme à se fermer toute possibilité de retraite et à couper en quelque sorte les ponts derrière elle, en consommant le sacrifice de ce qui l'enchaîne encore et qu'il lui est le plus dur d'abandonner ?

Dans une autre circonstance, lorsqu'un homme s'offre à le suivre, Jésus ne dit ni oui ni non. Il n'accepte ni ne refuse ce dévouement spontané. Il place simplement cette âme enthousiaste en face des difficultés et des renoncements qui l'attendent sur la route où elle veut s'engager. Il faut qu'elle envisage la dépense avant de bâtir la tour ; il faut qu'elle sache ce que c'est que de suivre le Fils de l'homme qui n'a pas un lieu où reposer sa tête. Après quoi, en connaissance de cause, cet homme, et lui seul, pourra prendre la décision (2). Et n'est-ce pas là de la direction spirituelle que de tempérer un enthousiasme superficiel et de ramener une âme au sérieux des décisions qui engagent la vie ? Il est si vrai que Jésus ne prononce pas dans le vide et abstraction faite des circonstances et de l'état spirituel de chacun, que, dans un autre récit des évangiles, il refuse catégoriquement la permission de le suivre à quelqu'un qui la sollicitait. « Va dans ta maison, et raconte aux tiens ce que le Seigneur a fait pour toi ! » (3). C'était au milieu des siens, pour ce démoniaque guéri, qu'était la situation difficile et, en même temps, le devoir immédiat ; c'était dans son village, où son passé était connu, où il était craint peut-être, ou méprisé, qu'il devait rester et témoigner. Et Jésus refuse ici ce qu'il avait demandé à d'autres. N'est-ce pas là de la direction spirituelle que de ramener une âme à son devoir immédiat au lieu de la laisser rêver d'imaginaires vocations et s'engager sur des chemins qui, sous l'apparence du sacrifice, ne sont qu'un essai d'évasion loin de la monotonie des tâches quotidiennes ?

(1) Matth. V, 29-30. Marc IX, 47.
(2) Luc IX, 57-58.
(3) Marc V, 18-19.

Relevons encore l'attitude, en apparence contradictoire, de Jésus à l'égard de la belle-mère de Pierre et de Marie de Béthanie. Il laisse la première s'employer aux humbles besognes ménagères et témoigner ainsi de sa reconnaissance après la guérison dont elle a été l'objet. Il est bon que la reconnaissance s'exprime, et Jésus ne refuse pas l'offrande de ces humbles services : « Elle se mit à les servir. » (1). En revanche, il n'invite pas Marie qui l'écoute, assise à ses pieds, à aider sa sœur Marthe aux soins du ménage ; écouter, c'est ce qu'elle a de mieux à faire en ces moments fugitifs où le Maître est là, et c'est elle qui a choisi la bonne part (2). Dira-t-on que Jésus méprise ici le travail ménager, alors que, dans plusieurs paraboles, il en parle avec compréhension et sympathie ? Non ! Jésus ne s'est point contredit ; mais ce qui est bon et utile pour une âme, peut ne pas l'être pour une autre ; ce qu'il faut savoir conseiller à certains moments, il peut n'être pas judicieux de le conseiller à d'autres. Et c'est bien là de la direction spirituelle : savoir rappeler aux natures actives, à qui le travail matériel risque de faire oublier les intérêts supérieurs de l'âme, qu'une seule chose est nécessaire au regard de l'éternité ; et d'autre part, constater avec joie et encourager une reconnaissance qui cherche à s'exprimer par les plus humbles gestes.

De cette attitude de Jésus, en apparence contradictoire parce qu'il a toujours en vue des âmes précises, avec leurs difficultés, leurs tendances, leurs besoins, conclurons-nous qu'il n'y a pas de morale proprement évangélique ou, comme on l'a affirmé, qu'il y a plusieurs morales dans l'Evangile, et des morales antithétiques (3) ? Sans aller jusque-là, on peut cependant se demander s'il y a une morale spécifiquement évangélique. La morale de l'Evangile n'est-elle pas tout simplement la morale de l'Ancien Testament ? N'est-ce pas à l'Ancien Testament que Jésus emprunte le Sommaire de la Loi ? Certes, c'était quelque chose de nouveau que de discerner, dans le fouillis poussiéreux de toutes les ordonnances et prescriptions rituelles de la Loi et de la tradition juives, et de rame-

(1) Marc I, 30-31.
(2) Luc X, 38-42.
(3) Cf. A. Bayet : *Les morales de l'Evangile.* Coll. Christianisme, cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud, Paris, Rieder, 1927. B. prétend que ces diverses morales ne peuvent pas exprimer la pensée d'un seul et même homme, et il en tire argument contre l'existence historique de Jésus. Pour la réfutation de la thèse de Bayet, cf. M. Goguel : « Rev. hist. et phil. relig. », 1927, pp. 468 et ss. et M.-J. Lagrange : *La morale de l'Evangile.* Coll. La vie chrétienne, Paris, Grasset, 1935.

ner au jour ces deux commandements qui vont droit à l'essentiel et embrassent, dans leur synthèse, à la fois toute la religion et toute la morale. Pour cette simplification, vraiment géniale, si ce mot peut s'appliquer à Jésus, il fallait une pénétration unique, la profondeur d'un regard qui voyait Dieu. Mais enfin, si cette conjonction des deux grands commandements était chose nouvelle, ces commandements se trouvaient cependant déjà dans l'ancienne Loi. Dès lors, la morale de l'Evangile n'est-elle pas simplement un mobile nouveau nous poussant à pratiquer des devoirs déjà connus ? Ce que l'Evangile apporte aux âmes, ce qui lui appartient en propre, n'est-ce pas la bonne nouvelle du pardon et de l'amour du Père ouvrant les bras à ses enfants rebelles et repentants ? Ce qu'il instaure, ce sont des relations nouvelles entre Dieu et l'homme, c'est une vie nouvelle. Il est vrai que cette vie de la grâce communique à toutes choses, et à la morale elle-même, une chaleur, une couleur, une lumière neuves. Les mobiles changent ; ce que l'on faisait plus ou moins en mercenaire ou en esclave, on le fait désormais en fils obéissant et joyeux. Toute l'atmosphère de la vie est transformée, et, par suite, toute l'atmosphère de la morale ; mais pour ce qui est de la substance de la morale, l'assise immuable posée par Moïse et les prophètes ne demeure-t-elle pas ?

Sur cette base s'édifierait simplement, du point de vue évangélique, ce qu'on peut appeler la morale de la vocation. Certains seraient appelés à des sacrifices extraordinaires, à des missions spéciales. Pas de règles ici s'appliquant à tous, mais uniquement des cas d'espèce, des vocations individuelles. Les uns seront voués au célibat de par la nécessité même de leur œuvre ou d'une vocation particulière, d'autres appelés au mariage. Les uns seront laissés dans leurs maisons, comme le démoniaque gérasénien, d'autres iront prêcher l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre. Les uns devront renoncer à leurs richesses, d'autres pourront les conserver pour un usage légitime. L'essentiel est pour chacun d'obéir à sa vocation et de répondre à l'appel dont il est personnellement l'objet. Ainsi s'explique la manière tout individuelle dont Jésus agit avec les âmes, cherchant à leur faire découvrir leur vraie vocation, parfois la leur adressant lui-même : « Toi, suis-moi ! »

Toutefois, il semble que ramener ainsi toute la morale évangélique à la seule morale de la vocation, ce soit trop limiter l'apport de Jésus dans le domaine moral. N'y a-t-il pas dans l'Evangile une loi nouvelle : Moi, je vous dis ?

Il est vrai que Jésus ne se comporte pas, à l'égard de l'ancienne Loi, d'une manière révolutionnaire ; il ne la détruit pas, il ne la remplace pas ; il l'accomplit, il la porte à sa plénitude, à sa perfection. Sans cesse il renvoie à Moïse et aux prophètes. « N'avez-vous pas lu dans les Ecritures ? » « N'est-il pas écrit ? » Il part de ce qui est, mais pour tirer, comme le scribe de la parabole, des choses neuves d'un vieux trésor. C'est bien toujours l'ancienne Loi, mais placée sous une lumière nouvelle ; c'est l'inspiration profonde de la Loi dégagée des surcharges d'une tradition qui a fini par méconnaître son esprit ; ce sont les principes mis à nu, et les conséquences ultimes affirmées sans échappatoire possible. Et tout cela finit par apparaître à la conscience comme une révélation nouvelle.

On peut même préciser la méthode de Jésus pour appliquer aux cas particuliers les principes qu'il trouvait dans la Loi, et dégager à tout le moins deux règles invariables qui déterminent le mouvement de sa pensée (1).

La première de ces règles pourrait être dite la règle de l'unité, elle consiste à maintenir l'harmonie interne de la Loi, à ne pas laisser cette Loi se contredire elle-même. Or, c'est la laisser se contredire que de nettoyer le dehors de la coupe et du plat et de ne pas laver aussi l'intérieur ; elle ne pouvait ordonner l'un sans l'autre ; c'est la laisser se contredire que d'avaler le chameau et de couler le moucheron, que de se croire lié quand on jure par l'or du temple, tandis qu'on ne l'est pas quand on jure par le temple (2) ; lié quand on jure par l'offrande qui est sur l'autel, tandis qu'on ne l'est pas quand on jure simplement par l'autel (3) ; c'est la laisser se contredire que de payer les offrandes rituelles et de négliger de vieux parents dans le besoin (4). Il y a là une interprétation de la Loi qu'on pourrait appeler une exégèse de bon sens. Et ce sont ces inconséquences, ce manque de logique, cette dualité qui va jusqu'à la duplicité que Jésus reproche tout particulièrement aux Pharisiens. Il y a une loyauté à l'égard de la Loi, une loyauté intellectuelle tout d'abord, qui consiste à ne pas lui faire dire le contraire de ce qu'elle dit en réalité, à ne pas la mettre en contradiction avec elle-même, avec ses principes inspirateurs.

(1) Cf. Kenneth E. Kirk : *Conscience and its problems. An introduction to casuistry*, Londres, Longmans Green, 3e éd., 1936, pp. 157 et ss.
(2) Matth. XXIII, 16.
(3) Matth. XXIII, 18.
(4) Marc VII, 9-13.

La seconde règle est celle de l'analogie. Ce qui est vrai d'une vérité évidente dans un cas donné est également vrai dans tous les cas semblables, et particulièrement dans ceux où de plus grands intérêts sont en jeu. Ce qui est vrai des oiseaux du ciel et des fleurs des champs, sur qui s'étend la sollicitude du Père céleste, l'est à plus forte raison des hommes, ses enfants. Ce qui est légitime quand il s'agit d'un âne, d'un bœuf ou d'une brebis, le devient à plus forte raison quand il s'agit d'un fils ou d'une fille d'Abraham. « Combien un homme ne vaut-il pas plus qu'une brebis ! » (1). S'il est normal de se réjouir lorsqu'on a retrouvé une pièce de monnaie ou une brebis perdue, combien l'est-il davantage quand c'est un fils qui revient au foyer, un enfant prodigue que son père retrouve ! C'est ainsi encore que ce qui est vrai dans le domaine des relations humaines l'est aussi quand il s'agit de réalités spirituelles. Un père donne du pain à ses enfants ; combien plus le Père céleste donnera-t-il son Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent !

Le raisonnement analogique se retrouve en nombre de paraboles, celle de l'homme qui bâtit une tour, du roi qui part en guerre contre un autre roi, de l'économe infidèle, etc... Si nous admirons la sagesse de ces hommes dans le domaine temporel, ne devons-nous pas faire preuve de la même sagesse quand notre âme elle-même est en jeu ? L'argument *à fortiori* est sans cesse employé. Et n'est-ce pas l'application constante à l'ancienne Loi de ces deux règles fondamentales, qui nous donne l'impression de découvrir dans l'Evangile une morale nouvelle ? Jésus a tiré des conséquences qui avaient échappé à la sagacité des plus pénétrants interprètes ; il a opéré par là une véritable révolution morale, sans rien abolir, simplement en « accomplissant », et les « moi je vous dis » du sermon sur la montagne révèlent une justice nouvelle qui n'est cependant que l'expression et l'épanouissement des virtualités intimes et du dynamisme profond de l'ancienne Loi.

Or, la mise en œuvre de ces deux règles constitue, à elle seule, une méthode de direction spirituelle. La direction morale cherche aussi, lorsqu'elle essaie de résoudre des cas concrets, à démasquer les ruses, parfois inconscientes, du cœur humain. Souvent encore, elle procède par analogie, projetant sur les chemins où l'on hésite la lumière d'évidences par ailleurs

(1) Matth. XII, 11-12.

incontestées. La direction morale peut ainsi se réclamer, non seulement d'exemples précis nous montrant Jésus dirigeant les âmes dans des circonstances concrètes, mais encore de la méthode même de Jésus et de ses procédés dialectiques.

A côté de ceux qui demandent : Que faut-il que je fasse ? il y a ceux qui cherchent la vérité, il y a ceux qui doutent. Quelle a été l'attitude de Jésus à l'égard de ceux-là ? Trouverons-nous dans l'Evangile l'ébauche, tout au moins, de ce que nous avons appelé la direction intellectuelle ?

Notons d'abord les témoignages épars de la sympathie de Jésus pour tous les douteurs sincères. Il les accueille, il leur tend la main ; il oublie avec eux sa fatigue ; il comprend l'attente ou le souci de leur cœur, et parmi les paroles de lumière et d'amour qu'il trouve pour eux, il n'en est aucune qui les condamne.

C'est la Samaritaine, troublée par les discours des croyants et leurs *credo* qui s'affrontent et se heurtent ; c'est le père de l'enfant malade, qui doute et qui croit tout ensemble et dont le cri ne nous émeut tant que parce que nous y retrouvons l'écho de notre propre cœur ; c'est Nicodème qui vient entretenir Jésus de nuit et lui fait part de ses hésitations ; c'est Nathanaël qui voudrait bien se réjouir de la bonne nouvelle que lui annonce Philippe, mais qui craint de mal placer sa confiance : Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? C'est Thomas, vers qui le Maître s'avance les mains tendues, ces mains pleines de charité et pleines de souffrance. Et toujours, partout, Jésus comprend ; d'un mot, d'un geste, il écarte les objections vaines ; il aide à sortir de l'ombre, il montre le chemin vers la lumière.

Ce ne sont pas seulement des exemples de direction que nous trouvons dans l'Evangile ; c'est une méthode de direction pour venir en aide à ceux qui doutent, une méthode, il est vrai, dont on pourrait dire qu'elle est, à certains égards, la négation même de toute direction intellectuelle. Il est significatif, en effet, que si Jésus a témoigné une grande sympathie à ceux qui doutent, il n'a pas discuté avec eux, opposant objection à objection, argument à argument ; il n'entre pas dans la substance de leurs doutes, il ne les discute pas, il semble même qu'il ne les prenne pas vraiment au sérieux. Et cela n'est-il pas d'une profonde pédagogie ? La discussion, en effet, nourrit le doute et ne le guérit pas. Ce n'est pas au terme d'un raisonnement qu'on trouve la foi vivante ; ce n'est

pas ce terrain toujours mouvant qui peut servir d'assise pour édifier la maison sur le roc. Aussi Jésus ne suit-il pas Nicodème sur le chemin sans issue des discussions christologiques où celui-ci voudrait l'engager, pas plus qu'il ne consent à peser avec Nathanaël l'autorité des vieux textes prophétiques, pas plus qu'il ne répond aux doutes que faisait naître en l'âme fruste de la Samaritaine la vue des croyants qui s'anathématisent. Non pas que ces questions n'aient leur importance et qu'elles ne méritent d'être discutées. Mais ce n'est pas de la solution que l'on peut donner aux doutes de l'esprit que dépend, en définitive, la décision de l'âme, car, quand bien même on arriverait à une certitude intellectuelle, cette certitude ne serait pas encore la foi. Aussi Jésus arrache les âmes à leurs objections, à leurs interrogations, à leurs doutes. Ce n'est pas là le véritable terrain où se livre la lutte. Il veut les amener sur un plan tout différent, le plan proprement religieux ; il veut les mettre en contact avec une réalité, cette réalité souveraine qu'est Dieu, les insérer dans le grand courant d'une vie nouvelle. « Il faut naître de nouveau », dit-il à Nicodème. « Viens et vois », répond-t-il à l'objection de Nathanaël, cherchant par là à l'entraîner à sa suite, dans son sillage de vie. Quant à la Samaritaine, les objections qu'elle peut faire ne sont que la façade derrière laquelle elle dissimule le désordre de sa vie morale ; c'est là qu'est son trouble, c'est de là que procèdent toutes ses objections, et ce n'est pas une discussion intellectuelle qui résoudra le conflit. Il lui faut passer par la repentance pour entrer dans la vie.

Ce n'est pas que, pour celui qui a la foi, tout s'éclaire dans le domaine intellectuel, qu'il y ait réponse à tout, qu'il n'y ait plus d'obscurité pour l'esprit, plus de mystère dans l'univers. Non, certes ! et le chrétien continuera à se pencher, de tout l'effort de son esprit en travail, sur les grands problèmes que posent la vie et la mort, sur le mystère qu'il est à lui-même et sur le mystère de Dieu ; il aimera Dieu de toute sa pensée. Mais c'est d'une certitude intime qu'il vivra, d'une expérience fondamentale ; il aura pris pied sur le roc d'une réalité inébranlable, il aura trouvé Dieu. C'est fortement établi sur ce roc qu'il abordera les problèmes et l'objet même de ses doutes ; la foi ne sera plus pour lui le terme d'une longue chaîne de raisonnements ; elle sera son point de départ, l'attitude fondamentale qui déterminera jusqu'à sa pensée : *fides quaerens intellectum.*

Il y a donc, nous semble-t-il, une direction intellectuelle

dans l'Evangile, direction singulièrement originale qui ne se perd pas dans le labyrinthe des doutes, dans le dédale de raisonnements sans fin, mais dont le but ultime est de conduire l'âme en présence de la réalité suprême, la réalité de Dieu, de la placer dans le grand courant d'une vie qui emporte et brise, dans son élan vainqueur, toutes les hésitations et toutes les résistances.

Car lorsque Dieu est devenu pour nous une réalité, la réalité suprême, des questions peuvent se poser, des interrogations troublantes, mais il n'y a plus là qu'un nuage momentané de la pensée par delà lequel on sait que brille toujours la lumière du soleil. Nos « pourquoi » peuvent demeurer sans réponse, mais ce que nous ignorons, Dieu le sait ; cela suffit pour nous donner à l'égard de nos doutes les plus profonds une sorte de détachement, et pour briser leur aiguillon sans affaiblir pour cela l'interrogation muette qu'ils posent à notre pensée.

N'est-ce pas une transposition de cet ordre que Jésus opérait lorsqu'il disait : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Celui qui m'a envoyé, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de mon chef » (1) ? D'une attitude initiale d'obéissance et de foi procède une certitude intime, capable de triompher du doute ; et c'est cette attitude fondamentale qui est la chose essentielle. Il s'agit d'y ramener l'âme plutôt que de la suivre sur le terrain mouvant de son doute.

C'est dire que la direction spirituelle de Jésus, si l'on peut employer ce terme, qu'elle soit morale ou intellectuelle, est toujours religieuse. Quels que soient les moyens qu'il emploie, et ces moyens sont éminemment divers, ce qu'il veut, c'est introduire les âmes dans cette vie nouvelle de communion avec Dieu et de communion fraternelle, où l'on entre par la repentance et par la grâce du pardon divin ; ce qu'il veut, c'est que, dans des vies jusqu'alors fermées et repliées sur elles-mêmes, Dieu devienne la réalité devant laquelle toutes les autres s'effacent. C'est pourquoi il dit à Nicodème qu'il faut naître de nouveau. Il amène la Samaritaine à reconnaître le péché de sa vie. Par sa question : Qui m'a touché ? il pousse la femme qu'il vient de guérir à l'aveu qui la libère : « effrayée et tremblante, elle vint se jeter à ses pieds et lui dit toute la vérité » (2). Il demande au jeune homme riche

(1) Jean VII, 17.
(2) Marc V, 33.

de renoncer aux richesses qui le tiennent captif, afin qu'il puisse « entrer dans la vie » (1). Il exige une décision immédiate de celui qui s'offre à le suivre, une rupture radicale avec son milieu et ses vieilles attaches, sachant qu'il est des moments fugitifs dans la vie des âmes qui risquent de ne pas revenir (2). Ses apostrophes violentes aux Pharisiens sont une suprême tentative pour les faire rentrer en eux-mêmes et les acculer à la repentance. Toute son activité, toute sa prédication n'ont d'autre but que de conduire les âmes à Dieu, de les amener à connaître l'amour du Père, la présence du Père, les exigences du Père, de les introduire toutes « dans la vie », cette vie filiale de communion avec Dieu, où tout se transfigure.

Il n'est pas jusqu'à la direction tendant à faire progresser les âmes dans l'intimité de cette vie nouvelle qui ne soit, en quelque sorte, préfigurée dans l'Evangile. Qu'est-ce, en effet, que les Béatitudes, sinon tout un programme de vie chrétienne ? et cette obligation de pardonner imposée à celui qui apporte son offrande à l'autel, sinon une démarche sans laquelle toute vie spirituelle est comme nouée, toute prière inutile ? N'y a-t-il pas dans les paroles de Jésus, dans ses paraboles en particulier, tout un enseignement sur la prière, qui constitue une véritable direction ? « Vous donc, quand vous priez, dites... », et c'est la prière-type inspiratrice de toute vraie prière. Jésus va jusqu'à se préoccuper de la longueur de la prière (3) ; il donne des conseils sur le lieu de la prière (4), les sentiments qui conviennent à la prière (5). Il indique à l'occasion des sujets de prière (6). Ailleurs, il met en garde contre le poids des soucis, le danger des richesses ; les excès de table, l'esprit de jugement ; il insiste surtout sur les œuvres de l'amour : le verre d'eau, le morceau de pain donnés en son nom. Il exhorte ses disciples à la persévérance ; il les prépare aux souffrances qui les attendent, il les prévient contre les séducteurs ; enfin il leur montre dans le renoncement à soi-même la loi de tout développement spirituel, l'atmosphère même dans laquelle doit se mouvoir la vie du chrétien (7). En vérité, il y a là, dans cette action de Jésus sur ses disciples au cours des quelques mois de son minis-

(1) Matth. XIX, 17.
(2) Luc IX, 61-62.
(3) Matth. VI, 7.
(4) Matth. VI, 6.
(5) Matth. VI, 5, 14-15. Luc XI, 1-13 ; XVIII, 1-14.
(6) Matth. IX, 38.
(7) Jean XII, 24. Luc IX, 23-24.

tère, une véritable direction spirituelle, exemple auquel en reviendra, comme à une source jamais épuisée, la direction de tous les siècles. Nous y retrouvons toutes les caractéristiques de la direction : une direction poursuivie avec persévérance en de multiples entretiens, l'autorité du directeur, autorité unique de sa personne, de sa mission : jamais directeur ne parla comme lui, enfin la confiance de ceux qui écoutent, une confiance qui, dans ce cas, s'appelle la foi.

L'exemple de Jésus nous fait également pressentir ce que doit être le climat spirituel de toute direction, un climat tout réchauffé des vivants effluves de la prière d'intercession (1).

Il est vrai que cette action de Jésus sur ses disciples, que les évangiles, dans leur sobriété, nous permettent d'entrevoir, n'est pas décrite comme une action individuelle, mais comme une action collective. Il s'agit des disciples, des Douze, qui constituent une véritable unité. Cependant, il est difficile de ne pas croire à des rapports personnels et directs, d'âme à âme, de Jésus avec chacun d'eux, alors que sa prière prend une forme si précise, s'adaptant aux faiblesses et aux besoins de chacun : « J'ai prié pour toi ! » (2).

On peut donc conclure de l'exemple de Jésus que les évangiles nous apportent le témoignage d'une véritable direction spirituelle, direction à peine ébauchée dans la plupart des cas, se réduisant parfois à un seul entretien, voire à une seule parole, mais dont on peut cependant dégager quelques règles précises, valables pour tous les siècles. On en vient à comprendre ce mot profond : « Un seul est votre directeur, le Christ. » (3). Directeur, il l'a été, comme il a été tout ce qu'il fut, d'une manière unique, et tous ceux qui viendront après lui ne pourront que s'inspirer de son esprit et chercher à conduire les âmes jusqu'à lui, « le souverain pasteur », le grand, le seul véritable directeur.

III

Après les évangiles, venons-en aux épîtres. Nous y verrons les apôtres, et tout particulièrement saint Paul, exercer à leur tour un ministère de direction.

Il est des lettres écrites à un seul destinataire, les épîtres

(1) Luc XXII, 32.
(2) Luc XXII, 31-32.
(3) Matth. XXIII, 10.

à Timothée, à Tite, à Philémon. Est-il exagéré d'y voir, dans le sens propre du terme, des lettres de direction ? L'épître à Philémon n'envisage-t-elle pas un véritable cas de conscience, ne tranche-t-elle pas avec beaucoup de tact une question délicate ? Paul y insiste pour que Philémon accueille avec bienveillance l'esclave fugitif et larron, entre temps gagné à Jésus-Christ ; il lui indique le devoir et lui fait comprendre quelle est, en cette occurrence, la véritable attitude chrétienne. Remarquons qu'il n'impose rien, bien qu'il ait toute liberté de prescrire ce qui est convenable (1) ; il veut amener le maître offensé à reconnaître lui-même ce que le Seigneur attend de lui, et à agir, non pas contraint par l'autorité de l'apôtre, mais volontairement et en quelque sorte spontanément. Nous reconnaissons là la sagesse d'une direction qui cherche à convaincre et à éclairer plutôt qu'à s'imposer, et qui veut que la décision dernière appartienne, non pas au directeur, mais à celui qui porte, en définitive, la responsabilité de ses actes.

Et ce n'est pas seulement un cas très concret de direction morale que nous offre cette courte épître, c'est encore la légitimation de la direction elle-même. L'apôtre affirme la liberté qu'il a en Christ, c'est-à-dire de par sa charge apostolique et sa vocation chrétienne, de prescrire à Philémon ce qui est convenable, « ce qui est de son devoir », traduit Calvin. Et le réformateur légitime lui aussi, à la suite de l'apôtre, la direction morale, celle qui aide à trancher les cas de conscience, lorsqu'il écrit : « Les pasteurs n'ont pas puissance de commander tout ce que bon leur semble sans différence aucune, mais leur puissance est enclose en ces limites qu'ils ne commandent rien qui ne soit honnête et de soi-même convenable au devoir d'un chacun. » (2).

Les épîtres à Timothée sont, elles aussi, des lettres de direction, et cela à un double point de vue. L'apôtre (3) y donne à son disciple des conseils personnels, évidemment assez généraux ; il l'exhorte à combattre le bon combat, à garder la foi et une bonne conscience, à se donner tout entier à son ministère, et il lui adresse, relativement à ce ministère, tous les conseils que peuvent lui suggérer son expérience et sa foi. Il lui montre la nécessité de raviver

(1) Philémon, 8.
(2) Calvin : *Commentaires*. Philémon, 8.
(3) En désignant ainsi l'auteur des épîtres pastorales, nous n'entendons pas trancher la question d'authenticité.

la flamme intérieure (1), d'accepter la souffrance, inévitable pour le disciple du Christ (2). Il lui conseille une vie simple, dépouillée de tout superflu (3) et le met en garde, en particulier, contre l'amour des richesses (4). Il pousse la sollicitude jusqu'à lui prescrire de rompre son abstinence et de boire, sans aucun scrupule, un peu de vin, à cause de sa santé (5). On voit à quels minimes détails la direction de l'apôtre n'hésitait pas à descendre. A un autre point de vue encore, les épîtres à Timothée sont des lettres de direction, plus exactement un manuel de direction. Elles établissent une liste de devoirs pour différentes catégories de personnes : les évêques, les diacres, les veuves, les esclaves. Elles nous apportent par là le témoignage d'une véritable direction pratiquée dans les églises apostoliques par ceux qui exerçaient l'autorité. Il ne s'agit pas ici de direction mutuelle, mais bien de direction sacerdotale. Et l'on retrouverait ces deux mêmes caractères dans l'épître à Tite.

En revanche, peut-on parler de direction spirituelle à propos des grandes épîtres, qui s'adressent, non point à des individus, mais à des communautés entières, ou même aux églises de toute une région ? Il est sûr que nous ne retrouverons pas dans ces lettres, précisément parce qu'elles s'adressent à une collectivité, un des caractères essentiels de la direction, son caractère individuel. Cependant, telle de ces épîtres, la première aux Corinthiens, par exemple, renferme de petits traités de théologie morale, voire de petits manuels de casuistique, à l'occasion, sinon d'individus précis, du moins de cas concrets.

Ce sont, en effet, ses rapports avec l'Eglise de Corinthe qui nous donnent tout particulièrement l'occasion de considérer Paul comme directeur de conscience.

Les Corinthiens étaient, comme les Grecs en général, intelligents et discuteurs. « Les Grecs aiment la sagesse. » Ils prenaient plaisir à remuer les idées, et, à peine devenus chrétiens, les voilà qui soulèvent toutes sortes de questions. Ils écrivent à Paul, et Paul leur répond. Les lettres aux Corinthiens resteront, à travers les siècles, des modèles de direction de conscience bien comprise.

Ainsi les Corinthiens se demandaient si un chrétien avait

(1) II Tim. I, 6.
(2) II Tim. II, 3 ; III, 12.
(3) II Tim. II, 4.
(4) I Tim. VI, 9-11.
(5) I Tim. V, 23.

le droit de manger des viandes provenant des sacrifices païens. Pour des chrétiens encore mal détachés de leurs anciennes croyances, manger de la viande solennellement consacrée aux idoles, n'était-ce pas communier avec le démon, n'était-ce pas une sorte de Sainte-Cène idolâtre ? Et les uns disaient qu'il fallait s'abstenir, les autres, que manger de cette viande était chose indifférente. Saint Paul était de l'avis de ces derniers. Il ne saurait y avoir de communion avec des idoles qui n'existent pas. Cependant la charité passe avant même la liberté chrétienne, et il vaut infiniment mieux s'abstenir que de scandaliser l'âme d'un frère « pour lequel Christ est mort ».

Jamais homme ne fut plus libre que saint Paul, lui qui disait du chrétien que tout est à lui. Jamais homme ne fut plus dégagé que lui des préjugés, des étroitesses, des scrupules qui paralysent. Et cependant, quel respect, quelle condescendance pour les faibles ! « Si un aliment scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de viande. » C'est bien là l'attitude de celui qui ne mettait rien au-dessus de la charité.

On a contesté la sagesse du principe que pose ainsi l'apôtre. Il eût fallu, dit-on, distinguer entre les faibles, et ne pas avoir la même attitude à l'égard d'un faible scrupuleux et sincère qui cherche loyalement la vérité et un faible têtu qui tend à ériger en dogme sa faiblesse et ses conceptions bornées (1). On a souligné toutes les étroitesses que cette « faiblesse » a fait parfois triompher dans l'Eglise, de par la crainte qu'éprouvaient les forts à causer du scandale : dimanches funèbres, prohibitions des jeux de cartes, du théâtre, ostracisme des acteurs, anathème prononcé sur la critique biblique, etc. (2).

(1) K. E. Kirk : *Conscience and its problems*, p. 172. Les Réformateurs faisaient une distinction analogue entre ceux qui sont réellement scandalisés et qu'il faut ménager et ceux qui se prétendent scandalisés et dont il faut savoir vaincre la résistance.

(2) Dans un article sur le silence de Vinet, où se trouve mise en lumière cette crainte de scandaliser qui lui avait toujours fait garder par devers lui une partie de sa pensée, Paul Seippel s'écrie : « Malheur à l'homme par qui le scandale arrive !... Si quelqu'un scandalisait un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une meule de moulin et qu'on le jetât dans la mer !... Dès notre plus jeune âge, on nous a répété sur un ton menaçant ce verset redoutable. Il a terrorisé notre enfance. A l'âge où j'avais des culottes courtes, je me souviens que je faisais un détour quand j'apercevais une vieille meule, plus haute que moi, abandonnée contre le mur d'un moulin. Je craignais qu'on ne me l'attachât au cou. Je me demandais comment on s'y prendrait et si on chercherait peut-être à faire passer ma tête par le trou du milieu... Le scandale, voilà ce qu'il faut éviter à tout prix. Nous sommes libres, oui, parfaitement, à condition de ne scan-

Heureusement, remarque-t-on, quand il s'est agi de la circoncision, Paul ne s'en est pas tenu au principe posé dans l'épître aux Corinthiens, sans quoi le christianisme ne serait jamais sorti de ses langes judaïques. Peut-être, en effet, conviendrait-il de distinguer entre une attitude inspirée par la charité et une attitude inspirée par la lâcheté. Il peut y avoir quelque faiblesse à ne jamais consentir à scandaliser. Quoi qu'il en soit, Paul fait ici de la direction de conscience, et non pas à l'aventure, mais en appliquant aux cas concrets un principe précis, celui du primat de la charité.

Il y avait encore la question du mariage. Que valait-il mieux ? se marier ou rester célibataire ? Paul affirme ici notre liberté chrétienne. Celui qui se marie ne pèche pas, et dans certains cas le mariage est préférable au célibat. Mais, dans cette question, apparaît nettement le tempérament autoritaire de l'apôtre, qui veut bien laisser les âmes libres, mais qui, de tout le poids de son influence, insiste pour les orienter dans le sens où il penche lui-même. En effet, s'il accorde la liberté de se marier, c'est comme à regret, car le mariage risque de nous distraire de Dieu, il constitue un danger au point de vue religieux : « Celui qui est marié s'inquiète des choses du monde, des moyens de plaire à sa femme. » Le mariage est considéré comme une sorte de remède à la concupiscence (1), mais, en fait, le célibat lui est supérieur. Il est vrai que ces conseils semblent motivés par les circonstances. Paul les donne « à cause des temps difficiles qui s'approchent » (2). Si occasionnels soient-ils, ils s'inspirent cependant de principes permanents et manifestent une tendance ascétique indéniable. Aussi la liberté de se marier, accordée comme à regret, est-elle à peine une liberté, quand, pour accentuer encore le poids de son autorité en faveur du célibat, l'apôtre ajoute : « Et moi aussi, je crois avoir l'Esprit de Dieu. »

Il y a indéniablement, dans tout ce chapitre, un exemple de direction de conscience, on pourrait presque dire une véritable casuistique sexuelle, dont on peut penser ce que l'on voudra, mais qui nous apporte la preuve que les apôtres n'hésitaient

daliser personne. Seulement, comme dans notre beau pays on se scandalise de tout et de rien, nous sommes en fait moins libres que ceux qui ne le sont pas. » Paul SEIPPEL : *Le silence de Vinet*, « La Semaine littéraire », 14 novembre 1908, p. 543.

(1) I Cor. VII, 9. Cette conception, qui ne rend pas justice au mariage, se reflète encore dans la *Discipline réformée*, ch. XIII, art. 14.

(2) I Cor. VII, 26. Paul pense ici aux persécutions que devront subir les chrétiens et tout particulièrement aux calamités qui précéderont et accompagneront la parousie, considérée comme imminente.

pas à trancher, à la lumière de leurs propres expériences et compte tenu des circonstances et des temps où ils vivaient, les situations les plus délicates. Ils le faisaient en cherchant à s'inspirer de l'esprit du Christ, en s'abstenant de légiférer, de ramener les âmes sous le joug d'une nouvelle Loi, sans renoncer cependant à donner des conseils qui, pour beaucoup, devaient avoir la valeur d'un ordre véritable.

Voici encore, toujours dans cettre première épître aux Corinthiens, au chapitre XV, un exemple de ce que nous avons appelé la direction intellectuelle : Quelques fidèles doutaient de la résurrection et limitaient leurs espoirs chrétiens aux seuls horizons terrestres. Paul ne les condamne pas du haut de ses certitudes personnelles ; il ne leur reproche pas leur doute comme un péché ; bien plutôt il l'accueille et essaie de l'exorciser. Il fait appel tout d'abord au témoignage apostolique : la résurrection est un fait, les apôtres ont vu vivant le Christ : c'est là le centre de leur prédication. Or, on sait la puissance du témoignage et l'effet d'une affirmation forte sur des esprits incertains. Ensuite, saint Paul découvre aux Corinthiens les conséquences de leur doute ; c'est toute la foi qui s'écroule avec la croyance à la résurrection. Le matérialisme, dès lors, est seul logique : Mangeons et buvons, car demain nous mourrons ! Enfin, il consent à aborder le problème intellectuel. Il a recours à des analogies pour essayer d'éclairer le mystère de la résurrection : le corps spirituel est une création de Dieu, comme l'est le corps de chaque plante, sorti non moins mystérieusement de la semence jetée en terre. L'apôtre, on le voit, fait appel à la conscience, au cœur tout autant qu'à l'intelligence. Il ne se cantonne pas sur le plan intellectuel, mais, en montrant les conséquences funestes du doute, il prend pied sur un plan autrement vital. Il y a là toute une méthode à la fois de discussion apologétique et de direction intellectuelle.

Prenons un dernier exemple, celui des dons spirituels. Parmi ces dons, il y en avait un qui intéressait tout particulièrement les Corinthiens, c'était le don des langues, la glossolalie (1).

(1) Sur la glossolalie, cf. E. LOMBARD : *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires*, Lausanne, 1910. L'auteur s'attache à préciser ce qu'était la glossolalie ; il y voit tantôt des automatismes d'un type pseudo-verbal, tantôt une sorte de chant inarticulé. Sur certaines épidémies modernes de glossolalie, cf. J.-D. BENOÎT : *Les prophètes huguenots*, thèse, Montauban, 1910, et H. BOIS : *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, 1906. H. Bois rapproche de la glossolalie le hwyl gallois. Cf. en particulier, pp. 268-303.

Saint Paul envisage la question de son vrai point de vue : l'édification de l'Eglise. Il ne conteste pas la valeur de la glossolalie ; lui-même avoue avoir reçu ce don (1), mais il conseille de prier, de prêcher, de prophétiser en un langage compris de tous. C'est ici, dirons-nous, la direction du bon sens, une direction qui s'applique à tempérer les manifestations d'une émotivité luxuriante, et à engager les âmes sur des voies plus sobres et dépouillées. Ce n'est pas, d'ailleurs, que cette direction du bon sens soit une direction terre-à-terre. Bien au contraire, elle sait s'élever très haut. L'apôtre ne montre-t-il pas à ces âmes exaltées la voie royale, le don par excellence : celui de la charité ? Et c'est le chapitre XIII, où il va jusqu'à dire que parler toutes les langues des hommes et des anges n'est rien sans la charité. Quel conducteur d'âmes a jamais acheminé sur de plus hauts sommets ceux dont il avait la charge ?

Sans nous arrêter plus longtemps aux détails de cette direction spirituelle, attachons-nous à en dégager quelques principes.

1° Remarquons que saint Paul s'adapte aux circonstances, aux besoins, à la mentalité de chacun. Il affirme tout uniment : « Avec les Juifs, j'ai été comme un Juif ; ...avec ceux qui sont sans Loi comme étant moi-même sans Loi ; ...j'ai été faible avec les faibles. Je me suis fait tout à tous. » (2). Il y aurait dans cet opportunisme non déguisé quelque chose d'inquiétant si nous ne savions par ailleurs les limites qui lui furent toujours assignées. Aux Corinthiens encore, il écrit : « Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas la supporter. » (3). On le voit, saint Paul conduit progressivement les âmes, n'ayant pour toutes ni les mêmes exigences, ni les mêmes instructions ; il discerne leur état spirituel, leur degré de maturité, et y adapte son attitude. Et peu importe qu'il s'agisse de collectivités, le principe est posé qui vaut pour la conduite des individus aussi bien que pour celle des églises. C'est même cette capacité d'adaptation que ses adversaires lui reprochaient ; il y a en lui, disait-on, le oui et le non (4). C'est dire que malgré ses tendances autoritaires et dogmatiques, Paul savait tenir compte des circonstances individuelles, et ne pas parler à tous le même langage.

(1) I Cor. XIV, 18.
(2) I Cor. IX, 20-23.
(3) I Cor. III, 2.
(4) II Cor. I, 17.

Il savait condescendre à la faiblesse des uns, pour les amener à une attitude plus virile, aux préjugés des autres pour les gagner par sa compréhension et sa largeur, aussi longtemps du moins que la conscience n'était pas engagée, car alors, comme il le fit à l'égard de Pierre à Antioche, il savait résister en face (1). Il est frappant, par exemple, de voir comme il essaye de gagner la bienveillance des Athéniens dans son discours de l'Aréopage, si tant est que le discours des Actes puisse être attribué à Paul, ou comme, à en croire encore le livre des Actes, il accepte, pour calmer les appréhensions des Juifs, de se soumettre à certaines prescriptions de la Loi (2). Paul n'est donc pas l'homme qui prononce dans l'abstrait, ou, ce qui revient souvent au même, dans l'absolu ; il suit les âmes pas à pas, dans les différentes étapes de leur développement spirituel. Sa direction, comme celle de tout vrai directeur, est progressive et individuelle.

2° Un autre principe mis en œuvre par l'apôtre, c'est qu'il ne blâme pas sans encourager. Alors même qu'il est obligé d'être sévère, il relève toujours quelque trait dont il puisse se réjouir, quelque sujet de reconnaissance envers Dieu pour les progrès accomplis ; il n'est pas de ces éducateurs austères qui croient de leur devoir de ne souligner que le mal, comme si le bien était chose qui allait de soi et ne méritait aucun éloge; il sait toujours voir le côté lumineux, l'aspect « positif » des hommes et des situations. C'est ainsi que presque toutes ses lettres débutent par une note de reconnaissance et d'encouragement (3). Certes, il connaît parfaitement le point faible de ses églises, et il n'hésite pas à mettre le doigt sur la plaie, mais ici encore, il ne s'appesantit pas sur ce qui va mal. Le plus souvent, il lui suffit de replacer les âmes en présence de leur vocation, en présence du Christ, dans la pensée que d'elles-mêmes elles sentiront ce que leur attitude a d'incompatible avec la foi chrétienne qu'elles professent. Admirable pédagogie qui, au lieu de laisser les âmes repliées sur elles-mêmes et sur leurs fautes, au lieu de les ramener sans cesse par d'inutiles reproches, comme par une sorte de suggestion, à ce qui, en elles, est coupable, dirige au contraire les regards vers celui qui nous fait, certes, sentir notre misère, mais, en même temps, nous en délivre.

De même, il ne procède pas volontiers par défenses,

(1) Gal. II, 11-14.
(2) Actes XXI, 17-26.
(3) Philippiens I, 3-5 ; I Cor. I, 4-9 ; Ephésiens I, 15-16.

comme la Loi juive, ou même le Décalogue. Il replace devant les âmes l'idéal, le Christ, comptant moins sur l'interdiction qu'il pourrait formuler que sur l'attrait du Christ. Si le Christ devient le centre vivant d'une âme, et dans la mesure où il le devient, bien des hésitations s'enfuient d'elles-mêmes comme s'enfuient les oiseaux de nuit quand, au matin, le soleil se lève. Il n'y a qu'à évoquer ici, sans entrer dans le détail des textes, tous les passages où l'apôtre parle du Christ, de la vie en Christ, de la contemplation du Christ, de l'imitation du Christ, de la communion à ses souffrances, de la vie du Christ en nous. C'est vers le Christ que, sans cesse, et de mille manières, l'apôtre dirige les regards. Sa direction est positive, en ceci surtout qu'elle est essentiellement christocentrique.

3° Nous sommes amenés par là à relever un troisième aspect de la direction paulinienne : elle n'a rien de légaliste, rien de pharisaïque. Paul n'enferme pas les âmes dans des règles toutes faites, étroites et minutieuses, où elles pourraient se sentir à l'aise et rassurées, mais qui les laisseraient spirituellement mineures. Le plus souvent, plutôt qu'il ne résout des cas concrets, il pose des principes, laissant à chacun le soin d'en faire l'application pour ce qui le concerne, en mettant en œuvre sa réflexion et sa conscience. Ecoutez-le exhortant les Corinthiens à pratiquer le détachement des choses temporelles, sans exclure même un certain ascétisme : « Que ceux qui pleurent soient comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas ! » (1). Il ne dicte pas de loi ; il pose un grand principe spirituel, qui doit dominer la vie entière et tous les actes de la vie : vivre dans le monde avec un autre esprit que celui du monde, et comme des citoyens des cieux, car « la figure de ce monde passe » ; et que vaut un bonheur qui n'est pas éternel ?

La même méthode se laisse reconnaître à propos de la générosité du chrétien. Paul organise avec un soin méticuleux la collecte en faveur de l'église de Jérusalem, et il exhorte les Corinthiens à donner libéralement, mais il se garde bien d'imposer une règle, d'indiquer un pourcentage, de proposer une « cible », ce qui est toujours, en même temps, poser une limite. Il ne parle pas de la dîme, en honneur chez les Israéli-

(1) I Cor. VII, 30-31.

tes. Rien de tout cela. Chacun doit examiner lui-même, devant Dieu, ce qu'il est appelé à donner. « Que chacun donne, écrit-il, comme il l'a résolu dans son cœur, sans tristesse, ni contrainte. » Seulement il rappelle aux Corinthiens le sacrifice du Christ, source et mobile de toute générosité chrétienne. Bien plus, il leur cite l'exemple même de Dieu, donnant son Fils ; et cette évocation fait jaillir de son cœur l'action de grâces : « Grâces soient rendues à Dieu pour son don ineffable ! » Puis il laisse à la conscience et à l'amour de chacun le soin de décider sous l'inspiration du sacrifice de Jésus et du don de Dieu, demandant simplement aux Corinthiens que leur libéralité soit vraiment une libéralité, et non pas un acte déguisé d'avarice (1). Quelle sagesse et quel tact ! Mais, en même temps, quelle force persuasive ! En vérité, il eût été beaucoup plus agréable et moins gênant de s'entendre fixer un chiffre, si élevé fût-il, que d'être ainsi laissé seul avec sa conscience et devant Dieu, sous l'inspiration de celui qui a tout donné, et sa vie même, dans son amour pour ses frères.

Aucun légalisme, on le voit, en tout cela ; car Paul n'entend pas se substituer aux consciences, ce qui est le grand danger de toute direction ; encore moins veut-il dominer sur les consciences, ce qui est la grande tentation du directeur. Toute son ambition est de former des consciences, aussi fait-il appel à la réflexion personnelle, poursuivie à la lumière du Christ. Pour lui, en effet, la vie chrétienne n'est pas un code de devoirs ; le chrétien n'est pas en possession d'une carte de l'océan sur lequel il lui faut naviguer, carte tenue à jour, où tous les récifs, tous les écueils seraient indiqués, où sa navigation serait dessinée d'un trait ferme. Le christianisme ne consiste pas en ordonnances concernant la nourriture et le vêtement, l'utilisation des loisirs ou de la fortune ; il est à chaque instant comme une découverte, une invention de devoirs nouveaux, de générosités nouvelles, de témoignages d'amour nouveaux. La morale chrétienne est avant tout, pour lui, une morale de l'inspiration : c'est le Christ qui dirige, qui conduit, c'est lui, disait saint Paul, qui vit en nous ; à chaque instant, c'est lui qui nous inspire.

4° Signalons un dernier trait de cette direction spirituelle de l'apôtre : la place qu'y tient l'Eglise. Toute la conduite individuelle du chrétien doit être subordonnée à l'utilité commune, à l'édification du corps de Christ.

(1) II Cor. VIII et IX.

Il pouvait, en effet, y avoir un danger à cette libre inspiration de l'individu, à cette souveraineté de l'Esprit, en dehors de toute codification morale, chacun ne relevant en définitive que de sa propre inspiration personnelle, incontrôlable aux autres. Mais un grand principe domine tout : celui de l'Eglise et de son édification, celui de l'utilité commune, utilité qu'il ne faut point entendre dans un sens matériellement utilitaire, mais dans un sens supérieur : ce qui contribue à la cohésion et à la vie spirituelle de l'Eglise.

Saint Paul insiste avec force sur cette nécessité de tout subordonner au service des autres, fût-ce notre propre inspiration : « Tout est permis, mais tout n'est pas utile, écrit-il, tout est permis, mais tout n'édifie pas. » Il revient à plusieurs reprises sur l'image du corps et des membres. Chaque membre ne saurait avoir sa vie propre, indépendante de l'ensemble ; il participe à la vie commune ; or, « nous sommes membres les uns des autres » (1). Et saint Paul insiste : « Que tout se fasse pour l'édification de l'Eglise ! »

Là où d'autres auraient considéré comme un triomphe d'obtenir, fût-ce à coup d'autorité personnelle, une obéissance rigoureuse à quelques règles précises, et d'établir une codification morale, Paul, lui, en arrive à déclarer que Dieu veut quelque chose de plus que nos obéissances à des lois morales ou religieuses, et que toutes les œuvres, toutes les capacités, tous les charismes même, sont choses inopérantes et vaines aussi longtemps qu'ils ne sont pas rapportés à l'Eglise, inspirés et dominés par l'amour.

Ainsi, l'apôtre donne des exemples concrets de direction spirituelle. En même temps, il pose le principe d'une direction sage, qui sait respecter la liberté des consciences, qui éduque sans asservir. On a pu dire de lui qu'il fut « un des plus grands casuistes du monde ». (Nous préférons dire : un des plus grands directeurs spirituels). « Peu ont réussi à tenir, comme lui, la balance égale entre le principe de rigueur et le principe de liberté, entre le conservatisme et le progrès. » (2). Il fut, comme on l'a dit de Calvin, un incomparable éducateur des consciences.

*
**

(1) Romains XII, 5 ; I Cor. XII, 12 et ss.
(2) K. E. Kirk : *Conscience and its problems*, p. 174.

Il est inutile, à notre propos, d'examiner les autres lettres du Nouveau Testament. Il suffit de l'exemple de Jésus et de celui de Paul, pour pouvoir répondre à la question que nous posions au début : La direction spirituelle est-elle biblique ?

Il nous paraît que l'attitude première de M. Barth, ramenant toute la Bible à la seule question que Dieu pose à l'homme, est par trop étroite. « Que pouvons-nous bien faire de l'exemple et de l'enseignement de Jésus dans la vie pratique ? » demande-t-il. Sans doute, l'Evangile est essentiellement la bonne nouvelle de l'amour de Dieu, un amour qui exige une réponse, et « suivre » Jésus demeure la chose essentielle. Mais tous ne peuvent pas le « suivre » de la même manière ; or, Jésus était trop humain pour se désintéresser de toute question pratique. Il a donné, dans des cas précis, des directions précises ; il a tendu à ceux qui s'adressaient à lui une main secourable ; son attitude envers ceux qui hésitaient ou étaient troublés demeure pour nous un exemple. Si ce sont là les marges de l'Evangile, reconnaissons que ces marges sont singulièrement larges et instructives. Il suffit d'ailleurs qu'elles ne soient pas en contradiction avec le texte même, pour que nous puissions dire que la pratique de la direction spirituelle est légitimée par l'Ecriture, que ce soit par la marge ou par le texte.

Irons-nous d'autre part jusqu'à faire de la Bible le parfait manuel du directeur de conscience ? Dirons-nous que la Bible nous donne la clef de toutes les situations qui peuvent se présenter, et qu'il n'y a qu'à ouvrir et consulter la Bible pour avoir réponse à tout ? Nous ne le croyons pas. Ce ne peut être que par des interprétations plus ou moins allégoriques et de véritables tours de passe-passe exégétiques que l'on retrouve ainsi dans la Bible l'analogue de toutes nos situations et de tous nos problèmes. La Bible pose des principes, nous fournit une inspiration. Ce sont ces principes qu'il s'agit ensuite de mettre en œuvre dans le concret d'une vie, et à moins de considérer la Bible comme un véritable oracle capable de déterminer notre attitude en chaque cas précis, nous avons autre chose à faire que de la consulter paresseusement pour y trouver à l'avance nos chemins tout tracés. Nous avons à faire un travail de méditation, de réflexion et de prière qui, seul, nous permettra de nous diriger aussi chrétiennement qu'il nous est possible dans le dédale inextricable de toutes les solidarités où nous sommes engagés, et d'une manière conforme à notre vocation. C'est là que nous avons vu l'apôtre intervenir pour

guider de ses conseils les âmes hésitantes, pour leur montrer les conséquences impliquées dans les principes, pour les aider à trouver leur route, une route jamais toute tracée d'avance, à travers les tentations, les obstacles et les obscurités qui persistent, du fait de notre humaine condition, alors même que nous avons répondu par une décision fondamentale à la grande question que pose la Bible : accepter ou rejeter la souveraineté de Dieu.

Nous ne dirons pas, malgré ces exemples bibliques et ces principes de direction que notre étude a dégagés, que l'on retrouve dans l'Ecriture, d'une manière distincte et précise, tous les aspects de la direction, telle qu'elle s'est développée au cours des siècles. Il y a là des lignes simplement ébauchées qui se prolongeront. Il y a aussi des avertissements, qui tracent à la direction certaines limites, lui imposent certains garde-fous, condamnent par avance certaines de ses déviations. Toutefois, on peut conclure, non seulement que la direction spirituelle, telle que nous avons essayé de la définir et de la caractériser, n'est pas contraire à l'Evangile, mais encore qu'elle est dans l'esprit de l'Evangile, qu'elle est non pas une innovation douteuse, mais un développement normal et légitime, puisqu'elle peut se réclamer de l'exemple de Jésus et de celui des apôtres.

CHAPITRE III

La direction spirituelle et les notions évangéliques de ministère et d'Eglise

Le Nouveau Testament nous offre des exemples caractérisés de direction spirituelle. Mais il faut aller plus profond encore pour établir solidement les bases bibliques de la direction. On pourrait prétendre, en effet, que le ministère de Jésus et des apôtres a été un ministère exceptionnel et qu'il n'appartient à personne de refaire ce qu'ils ont fait. Les exemples de direction spirituelle que nous trouvons dans l'Evangile ne sauraient avoir, dans ce cas, de valeur normative ; il faudrait plutôt les rattacher à l'autorité unique de Jésus, et à la mission tout occasionnelle et spéciale des apôtres.

Il nous faut donc envisager la direction spirituelle d'un point de vue plus large, du point de vue du ministère chrétien en général. Est-elle impliquée dans une conception du ministère fondée sur l'Evangile et sur les principes de la Réforme, ou n'est-elle qu'une excroissance illégitime et parasitaire, une usurpation de pouvoirs de la part de celui qui l'exerce, une intrusion injustifiable dans la conscience et la vie du fidèle ?

I

Le problème de la direction spirituelle est, en effet, étroitement lié à celui du ministère (1). Nous ne saurions aborder ici la question éminemment complexe du ministère et des ministères dans le christianisme primitif. Sans doute, des facteurs d'ordre sociologique ont conduit de bonne heure à une organisation plus ou moins rudimentaire de l'Eglise (2).

(1) C'est ce qu'a bien vu le professeur LESTRINGANT : *Comment se pose le problème de la direction spirituelle.* Etude présentée au Synode régional de la 1re circonscription des E.R.E., le 30 avril 1936.

(2) M. GOGUEL : *Le problème de l'Eglise dans le christianisme primitif.* « Rev. hist. et phil. rel. », 1938, pp. 293-320.

Nous ne nions pas le rôle et l'importance de ces facteurs sociologiques, voire biologiques. Concédons même que l'organisation, une fois née et stabilisée, ait donné naissance, comme le veut M. Goguel, à un mythe d'institution, auquel nous ajouterions volontiers, pour notre part, un mythe de transmission (celui de la succession apostolique sacramentelle). Le mythe d'institution ne contredit pas cependant l'affirmation de l'origine divine des ministères : « Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement des apôtres, secondement des prophètes... » (1), pas plus que le mythe de transmission ne supprime la réalité d'une succession authentique : « Je vous ai transmis ce que j'ai aussi reçu. » (2). L'Eglise, étant à la fois une œuvre de Dieu et une œuvre de l'homme, appartient en même temps à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel ; tout en se pliant, en tant que société humaine, aux lois qui président à la formation et au développement de toute société, elle obéit, par ailleurs, aux inspirations divines.

Aussi, saint Paul a-t-il toujours considéré le ministère comme lié à un « charisme ». Si des raisons sociologiques expliquent la nécessité d'un ministère, c'est une sorte de création divine qui a donné à ce ministère sa physionomie propre (3). Jamais l'apôtre ne légitime, par des considérations utilitaires ou techniques, les ministères ecclésiastiques. Sans doute, ils sont donnés « pour l'utilité commune », mais ils sont donnés par Dieu. C'est là pour lui l'affirmation décisive (4). Les ministres, par suite, sont autre chose que de simples fonctionnaires de la communauté ; leur vocation vient de Dieu, elle est la conséquence du don qu'ils ont reçu. De là leur autorité : ils sont ministres de Dieu et de Jésus-Christ.

Le plus important de ces ministères est, sans contredit, celui des apôtres et des prophètes, c'est-à-dire des prédicateurs : c'est le ministère de la parole (5), et saint Paul précise : le ministère de la réconciliation (6).

(1) I Cor. XII, 28.
(2) I Cor. XV, 3.
(3) Nous ne tranchons pas la question de savoir si l'on ne trouve pas ailleurs, dans le Nouveau Testament, une conception différente, représentant un principe d'autorité en face de ce que l'on a pu considérer comme l'anarchie charismatique. Cf. K. Holl : *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. II, Tübingen, 1928.
(4) La Conférence œcuménique d'Edimbourg a repris cette grande affirmation paulinienne : « Le ministère est un don de Dieu à l'Eglise pour le service de la Parole et des Sacrements. » *Rapport de la 2e conférence universelle de Foi et Constitution*, 1937, p. 25.
(5) Actes VI, 4.
(6) II Cor. V, 18.

Ces ministres de la parole sont envoyés de Dieu pour prêcher la bonne nouvelle de l'Evangile et appeler les âmes à la repentance. Leur ministère ne s'épuise pas avec la parole en public ; il consiste aussi à exhorter, avertir, appeler les âmes en particulier ; car la bonne nouvelle s'adresse à tous, elle est pour chacun. De là, le devoir de la cure d'âme, de ces entretiens particuliers où, avec plus de chaleur, plus de force, avec un accent plus personnel et plus direct, le pasteur appelle, exhorte, mettant chaque conscience individuellement en présence de l'Evangile et de la décision qui, de ce fait, s'impose à elle.

C'est cette conception du ministère qui explique et légitime les recommandations apostoliques faites aux premiers pasteurs : « Exhorte les jeunes gens. » (1). « Exhorte les serviteurs. » (2). « Ne réprimande pas durement le vieillard, mais exhorte-le comme un père. » (3). « Le serviteur du Seigneur doit redresser les hérétiques avec douceur. » (4). « Dis ces choses, exhorte et reprends avec une pleine autorité. » (5). On n'accepterait pas cette ingérence, vraiment intolérable, dans la vie privée, s'il ne s'agissait que du zèle abusif et indiscret d'un homme ; mais cet homme est un envoyé de Dieu, et c'est la nature même de son ministère qui légitime ses interventions, ses exhortations ou ses réprimandes. C'est comme ambassadeur du Christ que Paul a exhorté les Ephésiens de maison en maison (6), et qu'à l'égard des Thessaloniciens il a été ce qu'un père est pour ses enfants, les conjurant de marcher d'une manière digne de Dieu qui les appelle à son Royaume et à sa gloire (7).

C'est ainsi que, d'après Paul, il n'y a au fond qu'un seul ministère dans l'Eglise, celui du Christ, dont participent les ministères particuliers de ceux qui sont appelés et qui reçoivent certains charismes ; ce qui est chez nous individuel et séparé n'est qu'un en Jésus-Christ. Il n'y a, en réalité, qu'un seul ministère embrassant tous les ministères individuels. Par les individus, c'est encore le Christ qui exerce son ministère en faveur de l'Eglise. Il n'est, en fait, qu'un seul évêque, un seul pasteur, un seul prêtre, un seul directeur, un seul maître,

(1) Tite 2, 6.
(2) Tite II, 9.
(3) I Tim. V, 1.
(4) II Tim. II, 25.
(5) Tite II, 15.
(6) Actes 20, 20.
(7) I Thess. II, 11-12.

c'est lui ; ceux qui, dans l'Eglise, exercent un ministère quelconque l'exercent, non pas en leur propre nom, mais au nom de Jésus-Christ (1).

La Réforme, sans crainte de cléricalisme, en est restée à cette conception de l'autorité du ministère. Calvin, en particulier, fait du pasteur le lieutenant de Jésus-Christ et comme la bouche même de Dieu : « C'est une prérogative souveraine qu'il (Dieu) daigne bien consacrer leurs bouches et langues (des ministres) à son service afin que sa voix y résonne. » (2). D'où l'autorité qu'il confère, non seulement au pasteur, mais aux anciens eux-mêmes, qui exercent aussi, selon la doctrine réformée, un véritable ministère. « Le premier fondement de la discipline, écrit-il, est que les admonestations privées aient lieu, c'est-à-dire que si quelqu'un ne fait pas son devoir de bon gré, ou qu'il se déborde en insolence, ou qu'il ne vive pas honnêtement, ou qu'il ait commis chose digne de répréhension, qu'il souffre d'être admonesté, et qu'un chacun mette peine d'admonester ses prochains quand il en sera métier : mais que, sur tous les autres, les pasteurs et prêtres veillent sur cela, d'autant que leur office est, non seulement de prêcher en chaire, mais aussi d'admonester et exhorter en particulier par les maisons ceux envers lesquels la doctrine générale n'aura point assez d'efficace : comme saint Paul le montre quand il récite qu'il a enseigné les Ephésiens tant par les maisons comme en public, protestant qu'il est pur du sang de tous, d'autant qu'il n'a cessé d'admonester un chacun, nuit et jour, avec larmes. Car lors, la doctrine a sa pleine autorité et produit son fruit quand le ministre, non seulement déclare à tous ensemble comment ils doivent vivre, mais aussi a moyen et entrée d'inciter en particulier ceux lesquels il voit être nonchalants ou mal obéissants à la doctrine, et les solliciter à s'acquitter... » (3).

(1) Cf. Karl-Ludwig Schmidt : *Le ministère et les ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament*, « Rev. hist. et phil. rel. », 1937, pp. 313-336. L'auteur s'attache à montrer que les ministères, dans leur diversité, ne constituent en définitive qu'un seul et même ministère quand on les envisage dans leur rapport avec le ministère du Christ. « Ce qui, en Christ, parce qu'il est le Christ, n'est qu'un, est, chez nous autres, hommes, séparé, isolément donné comme charisme et imposé comme service. Mais l'unité qui est en Christ doit nous rappeler que les différents ministères de l'Eglise peuvent, certes, être distingués, mais non séparés les uns des autres. Il n'y a, en réalité, qu'un seul ministère embrassant tous les ministères particuliers. » (p. 332). Ce qui est vrai des ministères dans leur diversité, l'est aussi des ministres dans leur pluralité. Plusieurs ministères, et cependant un seul ministère, celui du Christ ; plusieurs ministres, et cependant un seul ministre, le Christ.

(2) *Inst. chrét., IV*, I, 5.

(3) *Inst. chrét., IV*, XII, 2.

Evidemment, ce n'est pas là la direction spirituelle telle que nous l'entendons, une direction qui aide les âmes dans leurs difficultés et leurs troubles, portant avec elles leurs fardeaux, accompagnant d'une paternelle sollicitude leurs pas chancelants dans la vie chrétienne. Le ministère dont parle ici Calvin est plutôt un ministère de répréhension et d'admonestation ; c'est l'exercice de la discipline dans ce qu'elle peut avoir de juridique, d'inquisitorial même. Il s'agit surtout, Calvin le dit expressément, de ceux qui sont « nonchalants » et « mal obéissants à la doctrine », de ceux sur qui la prédication, « la doctrine générale », n'a point assez d'efficace. Ces âmes rétives, il convient de les exhorter, mais surtout de les plier au joug commun, à ce conformisme moral et doctrinal qui était, si l'on peut dire, la grande vision catholique de Calvin (1), et qui a contribué à créer un type uniforme de protestant réformé, uniforme tout au moins dans la façade extérieure de son « moralisme ». Si c'est bien là la cure d'âme-prédication que nous avons essayé de caractériser, et même la cure d'âme-répréhension, nous n'y voyons guère indiqué, par contre, ce ministère de direction que Calvin, il faut le dire, a su pratiquer par ailleurs avec une incomparable maîtrise (2).

Si l'âme protestante s'insurge, et parfois avec violence, contre la direction spirituelle, c'est, croyons-nous, moins par

(1) Imbart de la Tour a mis en lumière ce catholicisme de Calvin : « Donner à cette Eglise l'armature solide d'un dogme défini, d'une morale rigide, d'une discipline rigoureuse, opposer cette orthodoxie, cette morale et cette Eglise à la fois à l'individualisme religieux, à l'indépendance des mœurs, aux égoïsmes nationaux, pour tout dire, reconstituer en dehors du catholicisme et contre lui un nouveau catholicisme uniquement fondé sur la Parole de Dieu, telle que Calvin la comprend, telle que les novateurs l'ont formulée, voilà ce que sera son œuvre... Ce que Calvin va restaurer au sein du protestantisme et en partie contre lui, ce sont les idées catholiques d'universalité et d'autorité. » *Les origines de la Réforme*, t. IV ; *Calvin et l'Institution chrétienne*, Paris, Firmin-Didot, 1935, p. 53.

(2) On ne saurait faire grief à Calvin d'avoir couru au plus pressé ; il s'agissait avant tout de reconstruire l'Eglise et de vaincre des oppositions tenaces ; de là l'urgence de cette action disciplinaire des consistoires. Il fallait arracher à l'anarchie spirituelle les âmes récemment libérées de dures contraintes et leur imposer l'obéissance à la « Parole de Dieu ».

Par ailleurs, l'action de Calvin ne pouvait être que prophétique. Cf. E. Choisy : *Calvin éducateur des consciences*, Paris, La Cause, p. 95. Il avait pour mission de proclamer la vérité pour laquelle Dieu l'avait établi témoin. Son ministère ne pouvait que refléter les luttes ardentes de l'époque. Il fallait des temps moins orageux pour que pussent s'imposer à l'attention de l'Eglise les problèmes de direction proprement dite qui demeuraient, pour l'instant, en dehors de son horizon. Les lettres de direction écrites par Calvin n'en sont que plus significatives. Cf. en particulier les lettres à René de France, à M. de Falais, à Mme de Cany, etc. Calvin : *Lettres françaises*.

anti-catholicisme que parce qu'elle identifie inconsciemment la direction avec cette ingérence du pasteur ou de l'ancien dans le domaine de la vie morale ; c'est par suite d'une vieille rancune contre la férule des consistoires calvinistes ; c'est par anti-cléricalisme, mais un anti-cléricalisme qui vise d'abord le ministre ou le consistoire et n'atteint que par ricochet le cléricalisme romain.

Quoi qu'il en soit, si la notion biblique du ministère légitime, au regard de Calvin, cette intervention personnelle du pasteur et des anciens dans la conscience et la vie privée des fidèles, à combien plus forte raison cette même notion donne-t-elle au pasteur l'autorité voulue pour conduire, à travers ses difficultés, ses hésitations, ses tentations ou ses doutes, une âme qui s'en remet à lui, et qui, non seulement subit ou accepte, mais recherche et sollicite sa direction. Le discrédit de la direction spirituelle, en partie lié à un anti-cléricalisme protestant, l'est également au discrédit du ministère, qui a été envisagé seulement en fonction de son utilité, de son opportunité, de sa commodité pratique, et non plus sous l'angle de sa transcendance et de la vocation qu'il constitue ; on a vu le fonctionnaire ecclésiastique, on n'a plus vu le ministre de Jésus-Christ. On conçoit qu'il soit devenu difficile, en dehors des qualifications purement humaines qu'il peut avoir, d'attribuer à cet homme une autorité et de lui accorder une confiance qui légitimeraient et permettraient un véritable ministère de direction.

Cela ne signifie pas, nous y reviendrons, que tout pasteur soit qualifié, du fait même qu'il est pasteur, pour la conduite des âmes ; il y a là un « charisme » qui n'est accordé qu'à quelques-uns, et ce n'est pas un ministère que puisse exercer efficacement celui qui n'en a pas reçu le don.

Mais là où la vocation existe, c'est-à-dire là où le don, le « charisme », existe, il devrait y avoir, de la part des fidèles, la reconnaissance d'une autorité qui dépasse celle de l'homme, et par suite une confiance qui les pousse à accepter avec humilité les avis et la direction du pasteur, sans qu'ils aient le droit de suspecter dans ce ministère un cléricalisme larvé.

II

Le problème du ministère, entraînant avec lui celui de la direction, est lié au problème plus général de l'Eglise. Si la

direction devient suspecte parce que le ministère, au sens apostolique, n'est plus compris et a subi, au cours de l'histoire, de fondamentales déviations, elle le devient également parce que la notion de l'Eglise a subi, elle aussi, une semblable déviation ; elle s'est infléchie dans le sens de l'individualisme. On en est venu à considérer l'Eglise comme une agglomération, une « congrégation » d'individus, à croire que l'individu préexiste à l'Eglise, que celle-ci, par suite, naît des bonnes volontés individuelles juxtaposées, qu'elle n'est qu'une association cultuelle, une association volontaire et libre comme toutes les associations humaines. C'est vers une semblable conception que le protestantisme s'est laissé peu à peu entraîner.

Ce fléchissement est dû à des influences diverses que nous ne saurions étudier ici : dogme révolutionnaire des droits de l'individu, celui-ci étant considéré comme la cellule initiale de la société au mépris de la réalité familiale, romantisme du début du XIX[e] siècle posant le moi et ses exigences en opposition avec la nature et l'univers lui-même, philosophie du personnalisme, revivalisme ne considérant que l'âme individuelle à sauver et faisant abstraction de l'Eglise, floraison des églises libres sous l'influence en particulier de Vinet, législation cultuelle enfin, imposant au protestantisme français la formation d'associations se recrutant par adhésions individuelles. C'est tout un concours de circonstances et d'influences convergentes qui a fini par fausser la notion de l'Eglise et nous précipiter dans un individualisme qui a depuis longtemps cessé d'être une force pour devenir, à l'heure qu'il est, un véritable danger. Nous sommes allés à la dérive, très loin de la conception néo-testamentaire et de celle de la Réforme.

On comprend que l'Eglise étant ainsi considérée comme une œuvre humaine, née du vouloir commun, chacun soit libre de fixer à l'action de cette Eglise les limites qu'il lui plaît et de se cuirasser contre ses ingérences importunes. Institution plus ou moins humaine, l'Eglise est bien chargée de prêcher la Parole de Dieu à la communauté, de proclamer les vérités générales de l'Evangile ; mais nous avons la liberté de lui interdire ses questions indiscrètes et l'accès de notre for intérieur. Nous prenons, de cette association, ce qui nous convient, nous laissons ce qui nous gêne ; nous avons des droits sur elle, elle n'a pas de droits sur nous ; sans doute, Dieu a des droits, mais ces droits nous sont révélés, affirmons-nous, dans le sanctuaire intime de la conscience et dans la Bible, sans que nous ayons besoin pour cela du magistère de l'Eglise.

Or, si l'Eglise n'a pas de droits sur nous, le pasteur, nommé par elle, c'est-à-dire par nous, n'en a pas davantage. C'est notre envoyé, notre fondé de pouvoir, ce n'est pas l'envoyé de Dieu, et notre vie personnelle lui demeure fermée.

Que nous sommes loin de la notion paulinienne de l'Eglise ! Nous ne pouvons pas entreprendre de l'exposer ici en quelques lignes (1). Disons cependant que, pour saint Paul, il y a une communion étroite, un lien indissoluble, à certains égards une sorte d'identité, entre l'Eglise et le Christ (2). Le Seigneur et l'Eglise forment une sorte de personnalité mystique dans laquelle l'Esprit agit comme un principe de vie (3). L'Eglise est ainsi le véritable Israël, le peuple de Dieu des temps messianiques ; de par son union avec le Christ, elle est déjà comme une manifestation ici-bas de l'éon nouveau, elle est une nouvelle création de Dieu, l'apparition sur la terre d'un monde transfiguré ; en elle, des forces divines sont à l'œuvre, les promesses sont déjà, en partie, devenues réalité. L'Esprit, en effet, qui agit au sein de l'Eglise, est une puissance du monde à venir, de l'économie future, une sorte de gage anticipé, de sceau mis par Dieu sur les élus, en vue de la gloire à venir. L'Eglise est ainsi « une réalité avant-dernière qui ne s'explique qu'en fonction de la réalité dernière qu'elle annonce et attend, c'est une grandeur eschatologique » (4).

D'après cette conception, c'est bien l'Eglise dans son universalité et dans son unité qui est donnée d'abord. L'Eglise n'est pas constituée par une multiplicité de communautés distinctes qui se seraient progressivement rapprochées et réunies, de façon à ne plus former qu'un organisme unique. L'Eglise est là dès l'origine, l'Eglise corps du Christ. Son universalité n'est pas comme une accolade embrassant toutes les communautés individuelles, pas plus que son unité n'est le résultat d'une addition. L'Eglise ne devient pas, elle ne se fait pas par des regroupements successifs ; elle est une donnée première, immédiatement liée à la résurrection et à la Pente-

(1) Cf. H. Koehnlein : *La notion de l'Eglise chez l'apôtre Paul.* « Rev. d'hist. et phil. relig., 1937, pp. 357-377. C'est une mise au point, claire et précise, des travaux poursuivis depuis une vingtaine d'années sur ce sujet.

(2) « On ne peut séparer l'un de l'autre l'Eglise, ou la communauté, et le Christ, car qui dit l'Eglise ou communauté, dit, par là-même, Christ. » Karl-Ludwig Schmidt : *Le ministère et les ministères*, p. 322.

(3) Cette idée d'unité organique (ou mystique) doit être cependant précisée et limitée par le fait que la tête fait bien partie du corps, mais qu'elle est en même temps distincte du corps, en ce sens que Jésus-Christ demeure le Seigneur de l'Eglise qui lui est soumise.

(4) Koehnlein : *La notion de l'Eglise chez l'apôtre Paul*, p. 373.

côte ; elle existe du fait même de la glorification du Christ et du don de l'Esprit. Elle apparaît, dans ce vieux monde voué à la destruction et en train de passer, comme une manifestation des « choses nouvelles ». « L'existence de l'Eglise, écrit le professeur Héring, avec ses souffrances et ses victoires, représente sur le sol obscur de l'éon présent comme une tache lumineuse en forme de croix, attestant les vibrations des rayons de vie qui y pénètrent par une ouverture étroite et qui émanent du royaume du *Christus victor.* » (1). L'Eglise, par suite, n'est pas originairement une grandeur sociologique, mais un concept théologique ; c'est l'affirmation de la présence du Christ dans l'assemblée des croyants. A la base de cette conception de l'Eglise se trouve la parole du Seigneur : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (2). Et là où est le Seigneur, lui qui est la tête, là aussi, peut-on dire, le corps tout entier est présent. Là où deux ou trois sont réunis au nom du Seigneur, là est aussi l'Eglise, dans son unité et son universalité, car le Christ est là, et là où est le Christ, là est l'Eglise : *Ubi Christus, ibi ecclesia.* La foi saisit donc, en chaque assemblée de chrétiens, si réduite soit-elle, l'ensemble de la chrétienté, réunie en esprit et comme résumée en la personne du Christ présent. Les églises locales ne sont, par suite, que des manifestations multiples de la seule et unique Eglise, des projections, en un point précis de l'espace et du temps, de cette réalité, indivisible, intemporelle, existant en dehors de l'espace, qu'est l'Eglise de Jésus-Christ.

C'est cette conception mystique de l'Eglise, cette communion de tous les membres dans le Christ, qui fonde la communion fraternelle et la direction mutuelle. Personne ne s'appartient en propre : « Vous n'êtes point à vous-mêmes ». Chaque fidèle appartient au Christ, participe à la vie commune dans le Christ, et, par suite, demeure uni à ceux qui vivent comme lui dans cette même communion. Sa vie individuelle n'est plus à lui, tout au moins pas à lui seul : il fait partie d'un corps vivant, et ce corps a des droits sur lui, non seulement celui qui en est le chef, la tête, mais aussi ceux qui en sont avec lui les membres. L'Eglise apostolique est ainsi une communion d'âmes vivantes, tendues vers la sanctification, dans l'espérance du retour prochain du Seigneur. En Christ,

(1) J. Héring : *Le Royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Paris, Alcan, 1937.
(2) Matth. XVIII, 20.

il n'y a plus d'isolement ; il y a des individualités, et singulièrement fortes, il n'y a plus d'individualisme ; chacun est soutenu par la foi de tous, enveloppé par l'amour de tous, gardé par la sollicitude de tous, porté par l'intercession de tous. De là ces courants de vie spirituelle qui circulent entre tous les membres de l'Eglise, cette solidarité en un mot, qui les lie étroitement les uns aux autres.

Dans une telle atmosphère de communion en Christ, on comprend ces exhortations réciproques, ces conseils, ces répréhensions dont chacun pouvait être l'objet de la part de ses frères. Il n'y avait pas de mur de séparation entre les âmes, pas de tour d'ivoire où l'on pût se retrancher dans l'orgueil de sa solitude. La direction du faible par le fort, du chrétien commençant par le chrétien plus expérimenté, du fidèle par le presbytre, devenait dans ce climat spirituel une chose toute naturelle et spontanée ; nul, en la pratiquant, ne pouvait se croire coupable d'un empiétement quelconque sur les consciences ; il ne faisait que servir. Il restait fidèle à la vocation même de l'Eglise, qui est le perfectionnement des saints ; il travaillait à « l'édification du corps du Christ ».

A cet égard, la direction spirituelle nous apparaît comme liée, non seulement à la notion apostolique du ministère, mais à la notion même de l'Eglise. Là où prévaut une conception atomistique de l'Eglise, la direction spirituelle n'a pas de place, ou du moins elle ne peut se légitimer que par des raisons pratiques d'opportunité et d'utilité ; elle reste toujours contestable dans son principe, et c'est ce qui explique qu'elle soit si souvent contestée. En revanche, là où prévaut la conception mystique de l'Eglise, là où l'on en revient à la grande notion apostolique de l'Eglise corps du Christ, la direction spirituelle reprend ses droits ; car elle est, dès lors, fondée en principe ; elle devient partie constitutive du ministère même de l'Eglise ; en la pratiquant, l'Eglise ne fait que demeurer fidèle à sa vocation.

C'est cette conception de l'Eglise qui était celle des Réformateurs, tout au moins celle de Bucer et de Calvin (1).

(1) Cf. H. Strohl : *La notion d'Eglise chez les Réformateurs*, « Rev. d'Hist. et de Phil. rel. », mai-octobre 1936, pp. 265-319 et *Recherches théologiques par les professeurs de la Faculté de Théol. prot. de l'Université de Strasbourg*, 1re série, Paris, Alcan, 1937.

Pour Luther, l'Eglise demeure une Eglise invisible ; elle est bien le corps du Christ, mais Dieu seul en connaît les membres. La paroisse reste pour lui toujours un groupement humain accidentel, sur lequel agit la Parole, sans que l'homme puisse connaître les effets de cette prédication. Luther n'attribue pas à ce groupement le caractère d'église.

Bucer, dont on sait l'influence sur les conceptions ecclésiastiques de Calvin, a été le premier, au siècle de la Réforme, à concevoir l'Eglise comme un organisme dont les membres ont l'obligation de contribuer en commun à l'amélioration du corps entier ; ils seront donc une fraternité dans laquelle nul ne vivra plus pour soi-même, mais où chaque membre ressentira toutes les misères corporelles et spirituelles du prochain comme les siennes propres et s'emploiera à augmenter le nombre et la qualité des vrais croyants. En 1523, déjà, Bucer faisait paraître un traité, dont le titre est tout un programme moral, et, en même temps, toute une ecclésiologie : *De ce que personne ne doit vivre pour soi-même mais pour le prochain, et comment l'homme peut y parvenir* (1).

Dans le *De regno christi,* son dernier livre, il reprend encore cette notion de solidarité donnée dans la notion d'Eglise et qui doit unir tous les chrétiens, et il l'affirme avec la même force qu'en 1523. « La discipline de l'Eglise, dit-il, consiste en ce que non seulement les ministres et les pasteurs (qui toutefois doivent avoir le soin principal), mais aussi chacun en particulier ait le soin de son prochain pour le confirmer, avancer et exhorter par tous moyens possibles de poursuivre toujours de mieux en mieux le chemin à la vie céleste, et ce, en l'autorité et Nom de Notre Seigneur Jésus, comme disciple d'iceluy. Et si quelqu'un tombe ou en erreur de doctrine, ou en quelque meschef de sa vie ou de ses mœurs, qu'il soit retiré (quel qu'il soit) incontinent hors de toute fausse doctrine et de toute mauvaise action de vie, et qu'il soit amené à la pure et entière connaissance et à la droite vie qui soit conforme à la volonté de Dieu. » (2)

Pour Calvin, l'Eglise n'est pas l'œuvre du libre vouloir des hommes : elle est l'œuvre de Dieu, liée, de toute éternité, semble-t-il, à la paternité même de Dieu. « Il n'est pas licite, dit-il, de séparer ces deux choses que Dieu a conjointes : c'est que l'Eglise soit mère de tous ceux desquels il est Père. » (3)

(1) « *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll. Und wie der mensch dahyn kummen mög.* » Sur ce traité de Bucer, cf. J. COURVOISIER : *La notion d'Eglise chez Bucer,* pp. 43-50.

(2) BUCER : *Du Royaume de Jésus-Christ nostre Sauveur,* trad. franç. publiée à Genève en 1558 par Jacques Berthelet, p. 133. Bucer souligne ici, non seulement le côté en quelque sorte négatif de ce ministère disciplinaire, mais aussi le côté positif, qui appartient déjà à la direction proprement dite : « amener à la pure et entière connaissance et à la droite vie..., poursuivre de mieux en mieux le chemin à la vie céleste ». Il indique également la source d'où procède l'autorité d'un tel ministère : « au nom de notre Seigneur Jésus ». Bucer est donc resté toute sa vie fidèle à ce grand principe de la discipline, d'une discipline conçue essentiellement comme une pédagogie, et fondée sur la solidarité en Christ de tous les membres de l'Eglise.

(3) *Inst. chrét., IV,* I, 1.

Entre les membres de cette Eglise, qui participent à la communion du Christ, il y a une unité spirituelle profonde qui les rend solidaires les uns des autres. « Il ne se peut faire, dit Calvin, que ceux qui sont vraiment persuadés que Dieu leur est un commun Père, et que Christ est leur chef seul à tous, ne soient conjoints entre eux en amour fraternel, pour communiquer ensemble au profit l'un de l'autre. » (1). Ailleurs, il déclare : « Comme ceux auxquels Dieu a donné savoir plus excellent et abondant, il les destine à enseigner les simples et ignorants : ainsi ceux qu'il corrobore et fortifie, il leur recommande les faibles et infirmes, à savoir qu'ils emploient leur force et vertu à les soutenir. » (2).

Cette communion fraternelle est un des traits qui, d'après le doyen Strohl, caractérisent le calvinisme : « Ce fut, dit-il, une des forces du calvinisme de ne pas se contenter d'éveiller par sa prédication la foi dans des individualités isolées, mais d'encadrer ces croyants, de les grouper solidement en un faisceau et de leur donner des responsabilités en leur fournissant l'occasion et en leur imposant l'obligation de pratiquer l'entr'aide matérielle et spirituelle d'une façon ordonnée dans l'exercice de ministères variés et conformes aux dons de chacun. » (3)

Entr'aide spirituelle, n'est-ce pas cela précisément que veut être la direction ? Et la discipline elle-même, cette discipline inquisitoriale des consistoires calvinistes, ne se fonde-t-elle pas en partie sur cette solidarité des membres de l'Eglise ? Calvin lui reconnaît trois fins : la première, c'est la sainteté de l'Eglise. Celle-ci, étant le corps du Christ, ne doit pas être souillée par des membres pourris. La Sainte-Cène, en particulier, ne doit pas être profanée par la présence et la communion des impies, ainsi le veut l'honneur de Dieu. La seconde, c'est l'affermissement des chrétiens ; les bons ne doivent pas être corrompus par la conversation des mauvais. La troisième, c'est l'amendement des coupables, « en sorte que ceux qu'on châtie par excommunication, étant confus de leur honte, se repentent » (4). C'est bien ici l'unité spirituelle de l'Eglise et la solidarité de tous ses membres, qui justifient ce ministère disciplinaire de juridiction et de répréhension ; celui-ci n'est pas, nous l'avons dit, la direction spirituelle telle que nous l'en-

(1) *Inst. chrét., IV,* I, 3.
(2) *Commentaires.* Romains XV, 1.
(3) H. STROHL : *La notion d'Eglise chez les Réformateurs,* p. 314.
(4) *Inst. chrét., IV,* XII, 5.

tendons, il s'en faut. C'est cependant une forme de sollicitude pastorale à l'égard des âmes, un peu rude, il est vrai, comme tout en ce XVI[e] siècle, qui fut un siècle de fer ; sollicitude du berger qui veut éloigner du troupeau les boucs, ou les loups déguisés en vêtements de brebis, et ramener par une discipline salutaire celles de ses ouailles qui s'égarent. Le ministère de la direction n'aura ni d'autres mobiles, ni d'autre justification.

La direction spirituelle nous apparaît ainsi légitimée à la fois par la notion apostolique du ministère et par la notion de l'Eglise telle qu'elle se trouve chez l'apôtre Paul, ainsi que chez Bucer et chez Calvin. Elle relève de la grande solidarité qui lie ensemble les membres du corps du Christ.

III

Cette direction spirituelle sera-t-elle le privilège exclusif de ministres spécialisés, c'est-à-dire une fonction sacerdotale, ou sera-t-elle l'œuvre de tous les membres de l'Eglise, et faudra-t-il parler de direction mutuelle ? Cette question, d'une portée plus pratique, relève cependant encore de la notion néotestamentaire du ministère.

Bien des textes nous orientent vers la direction mutuelle, c'est-à-dire vers la direction laïque. A plusieurs reprises, saint Paul insiste sur le devoir de l'exhortation mutuelle, de la répréhension mutuelle, saint Jacques sur celui de la confession mutuelle (1).

C'est cette direction mutuelle que le pasteur Kaltenbach, sous l'influence des groupes d'Oxford, voudrait voir pratiquée au sein du protestantisme (2). Les groupes d'entr'aide spirituelle (dits d'Oxford) préconisent, en effet, dans un sens tout à fait conforme, semble-t-il, à ce qui se pratiquait dans l'Eglise primitive, le redressement mutuel, les conseils mutuels, les exhortations mutuelles, en un mot la direction mutuelle. « La cure d'âme, écrit le professeur E. Brunner, est indispensable pour tout chrétien et en tout temps... Elle est le travail fraternel typique dans lequel peut se réaliser le sacerdoce universel. » Et il en appelle précisément à saint Paul,

(1) Romains XV, 14 ; Galates VI, 1 ; I Thess. V, 14 ; I Thess. V, 11 ; Col. III, 16 ; Jacques V, 16 ; Hébreux III, 13, etc.

(2) Jacques KALTENBACH : *La direction spirituelle*. Rapport présenté au Synode national des E.R.E., réuni à Saintes, les 25, 26 et 27 juin 1935.

pour qui « la cure d'âme appartenait à la vie chrétienne normale » (1).

Il ne s'agit pas ici de cette prédication générale de l'Evangile, de ce témoignage rendu à la Parole de Dieu auquel tout chrétien est appelé, il s'agit, au sens strict et spécial du mot, de direction spirituelle. Et c'est là le ministère que l'on entend confier à tous : assister les âmes dans leur recherche de ce qu'est la volonté de Dieu à leur égard, aujourd'hui, dans des circonstances précises et concrètes, les aider à se libérer du poids d'un passé qui les oppresse et les paralyse, les éclairer dans leurs perplexités et leurs hésitations, les amener à discerner les obstacles dressés sur leur route et à en triompher. C'est à ce travail que les laïques, dans les groupes d'Oxford, sont appelés : ils reçoivent mutuellement leurs confessions, contrôlent leurs inspirations, se dirigent réciproquement.

On légitime cette pratique d'abord par l'exemple de l'Eglise primitive à laquelle on en appelle, ensuite par des raisons d'opportunité. « Bien des gens, dit M. Brunner, auront plus facilement confiance dans un laïque, plus près d'eux et de leurs propres difficultés, que dans un pasteur considéré, à tort ou à raison, comme en marge de la vie. » (2). D'autre part, la direction spirituelle exige beaucoup de temps, et le pasteur est pris par la multiplicité de ses autres tâches ; il ne pourrait pas, quand bien même il le voudrait, devenir le « père spirituel » de tous ses paroissiens. Il y a cependant là un travail de toute urgence ; le pasteur n'ayant pas le temps, et, par suite, n'ayant pas la possibilité de s'y consacrer, il faut que d'autres s'y emploient. Enfin, la cure d'âme ne nécessite pas une préparation particulière ; une certaine dose d'expérience et de maturité spirituelle y suffit.

Tels sont les arguments que l'on fait valoir en faveur d'une direction spirituelle laïque. On ajoute d'ailleurs qu'il est toujours difficile et délicat pour un homme, pasteur ou laïque, de diriger un de ses frères. Aussi est-ce généralement toute une équipe qui se charge de cette direction, recherchant, dans le recueillement en commun, les conseils qu'il faut donner, l'attitude qu'il faut prendre. « Un directeur unique, écrit M. Kaltenbach, ne peut connaître par expérience toutes les tentations et toutes les difficultés de ceux qu'il cherche à guider ; au contraire, dans un groupe, il y a presque toujours

(1) Emile Brunner : *Les églises, les groupes et l'Eglise de Jésus-Christ*, Genève, éd. Labor, 1937, pp. 19-20.
(2) E. Brunner : *Les églises, les groupes...*, p. 20.

quelqu'un qui se trouve dans une situation analogue et peut donner le conseil ou l'appui nécessaire. D'autre part, il est rare qu'un chrétien ait une vie religieuse et morale harmonieusement développée dans tous les domaines ; à côté de ses qualités, il a généralement des points faibles. Si donc il est seul à diriger une âme, celle-ci est exposée à reproduire, par une sorte d'hérédité spirituelle, les lacunes de celui qui l'a amenée à la foi. Au contraire, dans un groupe de chrétiens, le nouveau converti trouve les éléments divers dont se compose la vie chrétienne ; il verra, si l'on peut dire, les fragments multiples qui constituent l'image complète de Jésus. Ajoutons que le guide unique est appelé à disparaître, tandis que le groupe peut poursuivre indéfiniment son action bienfaisante. » (1).

Il faut reconnaître qu'en principe, rien ne s'oppose à une direction spirituelle laïque. L'histoire en offre même quelques exemples frappants : Pascal dirigeant Mlle de Roannez, le médecin Hamon dirigeant les religieuses de Port-Royal et notamment la mère Angélique Arnauld. Plus près de nous, une femme comme Elisabeth Leseur a dirigé des âmes dans le chemin de Dieu avec un tact et une pénétration rares. Le P. Plus va jusqu'à voir une vraie direction spirituelle dans le réconfort que l'abbé Lacordaire, après la condamnation de *L'Avenir*, trouva auprès de Mme Swetchine (2). On a même voulu considérer Descartes comme un directeur spirituel, bien que sa correspondance avec la princesse Palatine et la reine Christine de Suède n'ait rien de particulièrement religieux (3). Nous-même avons connu des hommes, membres des groupes, qui avaient les qualités de grands directeurs et à qui, tout spontanément, allaient les confessions et les aveux. Il est vrai qu'ils ne s'étaient pas improvisés directeurs de conscience et que des études longuement poursuivies, dans le domaine de la psychologie en particulier, jointes à une grande expérience personnelle, les avaient comme prédestinés à ce rôle. D'autre part, il y a des chrétiens et des chrétiennes dont l'expérience et la piété suppléent, par une sorte de tact divinatoire, à toute science livresque et qui en savent sur le cœur de l'homme,

(1) J. Kaltenbach : *La direction spirituelle*, p. 14.

(2) R. Plus : *La direction d'après les maîtres...*, p. 14.

(3) « Il reprend, dit E. Boutroux, la tâche que se donnaient les anciens philosophes de guider et rendre heureuse la vie présente... Descartes expérimente sur une âme d'une sincérité et d'une délicatesse exquises la puissance de sa métaphysique. » Victor de Swarte : *Descartes directeur spirituel*, Paris, Alcan, 1904. Préface d'Emile Boutroux, pp. ii, iii.

grâce à une intuition directe, et à la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, plus que beaucoup de pasteurs à la suite de longues et patientes études. La direction spirituelle est un charisme, un don de l'Esprit, et l'Esprit souffle où il veut. Ce serait trahir l'âme même de la Réforme que de vouloir le canaliser au profit d'une caste sacerdotale et lui imposer nos limites. Il faut maintenir, sous peine de nous renier nous-mêmes, le grand principe du sacerdoce universel (1).

Cependant — et c'est là notre principale objection à la pratique des groupes — on ne s'improvise pas directeur de conscience. Nous avons été surpris de voir un homme de la valeur de M. Brunner écrire que « la cure d'âme ne nécessite pas une préparation particulière ». Elle exige, au contraire, croyons-nous, une longue préparation ; il faut apprendre à connaître les ressorts cachés de l'âme et les lois du monde spirituel ; il faut être capable de déceler les illusions et les sophismes ; pour répondre à certaines objections, il faut les avoir étudiées et les connaître, ne serait-ce parfois que pour en montrer l'inanité, pour prouver, en tout cas par son propre exemple, et alors même qu'on se refuse à porter la discussion sur le terrain intellectuel, que l'on n'est pas semblable à l'autruche qui se cache la tête dans le sable pour ne pas voir son adversaire. Tout cela implique des études de psychologie, de théologie et d'histoire qui ne sont pas toujours à la portée d'un laïque, si cultivé soit-il, et ce n'est que dans des cas exceptionnels que l'expérience personnelle et le tact spirituel peuvent suppléer à la solidité des connaissances acquises. Il y a des situations où le directeur doit savoir

(1) Il convient de ne jamais perdre de vue cet avertissement de Vinet, résumant avec une décisive clarté le principe de la Réforme : « Les attributions du ministre sont distinctes, mais n'ont rien d'absolument exclusif. On ne doit point se passer de lui lorsqu'il est là, ou lorsqu'on peut se procurer sa présence ; on doit respecter une division du travail que Dieu lui-même a consacrée ; mais si l'on allait jusqu'à prétendre qu'il y a un acte, je dis un seul acte, qui, nécessaire en lui-même et urgent dans le cas donné, ne peut être accompli que par l'homme qu'on appelle pasteur, tellement que, consommé par un autre membre du troupeau, le même acte fût nul de plein droit, on aurait virtuellement réintégré au sein du protestantisme le sacerdoce romain, et, sous le modeste nom de ministre, nous aurions en effet des prêtres. A. Vinet : *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*, Paris, 1854, pp. 667-668. Vinet pense ici surtout à la célébration de la Sainte Cène et à la consécration pastorale, à laquelle il désirait voir participer des laïques. Mais ce qu'il dit s'applique parfaitement à la direction. Et Vinet a raison. C'est lui qui représente sur ce point la vraie tradition de la Réforme ; sous la réserve toutefois que l'acte accompli par un laïque le soit au nom de la communauté, en vertu d'une délégation reçue et non point de sa propre autorité, cela afin de maintenir un principe d'ordre également cher à la Réforme.

poser un diagnostic de pathologie mentale, pour se décharger sur quelque psychiatre d'une thérapeutique qui ne relève pas de lui. Comment quelqu'un qui n'a que sa bonne volonté pourra-t-il, dans la plupart des cas, donner des conseils efficaces et faire œuvre de direction ? Allons jusqu'au fond de notre pensée : il lui arrivera souvent de faire grand dégât dans les âmes par des interventions maladroites et intempestives.

Mais, nous dira-t-on, c'est l'équipe ou le groupe qui sera chargé le plus souvent de la direction, et non pas un chrétien unique. Pourtant ce travail en équipe n'assure pas la compétence, et ce n'est pas parce que l'on se réclame de l'assistance du Saint-Esprit que cette incompétence en sera moins réelle. Il est, à l'action spirituelle, des conditions de savoir auxquelles l'amour et le zèle ne suppléent, dans la plupart des cas, qu'imparfaitement ; aussi bien l'Esprit de Dieu n'a jamais favorisé nos ignorances. La prière ne suffit pas à faire un bon chirurgien ou un bon jardinier : elle ne suffit pas davantage à nous apprendre le délicat maniement des âmes. Et s'il est vrai que Dieu se serve parfois de nos maladresses bien intentionnées, de nos ignorances et de notre faiblesse, ce n'est pas une raison pour nous glorifier de ces maladresses, pour cultiver ces ignorances et nous résigner à cette faiblesse.

D'autre part, cette direction assumée par un groupe paraît présenter certains dangers, auxquels échappera plus facilement une direction individuelle. Un de ces dangers sera le manque d'unité dans la direction : l'un risque de donner un conseil, l'autre un autre, tous deux excellents sans doute, mais peut-être inconciliables. Comment d'ailleurs se confier à une collectivité, même réduite, avouer certaines fautes, certaines difficultés ? Si homogène que soit le groupe, on ne saurait trouver chez tous ses membres le même accueil, la même compréhension, la même discrétion, ni recevoir, quelque réduites au même dénominateur qu'elles soient, les mêmes directions. Rien ne remplace l'influence directe, l'action personnelle d'une âme sur une autre, et s'il était ici besoin d'exemples scripturaires, nous rappellerions qu'après son expérience du chemin de Damas, Saul de Tarse n'a pas eu affaire à un groupe de chrétiens, à une « équipe », où il se serait heurté à de la défiance, celle même dont témoigne Ananias : « J'ai entendu dire tout le mal qu'il a fait... », ou à de la curiosité, ou à un zèle inconsidéré. Non, Dieu lui a envoyé un frère, un seul, auquel il a pu se confier comme il

n'aurait jamais pu le faire à une assemblée si réduite qu'on la suppose, et qui a pu lui parler avec cette liberté et cette intimité qui naissent du tête-à-tête.

D'autre part, nous croyons, quoi qu'en dise M. Kaltenbach, qu'il y a plus de continuité dans une direction assumée par un seul que dans la direction confiée à une « équipe », où les individus sont plus ou moins interchangeables et avec lesquels ne peuvent se créer ces liens d'intimité et de confiance, si favorables à une influence profonde. Les groupes l'ont d'ailleurs effectivement reconnu, et, le plus souvent, on désigne pour le ministère de direction auprès d'un néophyte un chrétien que l'on suppose particulièrement susceptible d'avoir avec celui-ci des affinités spirituelles, ou qui a connu des difficultés semblables.

Si la direction individuelle évite certains dangers de la direction que l'on pourrait appeler collective, la direction pastorale nous paraît offrir plus de garanties encore. Garanties tout d'abord au point de vue de la préparation du pasteur à son ministère. De par ses études, il dispose de certaines connaissances qui l'aideront dans la pratique de la direction, à la condition toutefois que ces connaissances ne soient pas demeurées théoriques, mais s'accompagnent d'une vie chrétienne véritable et d'expériences personnelles. Garanties encore au point de vue de la discrétion. Les membres des groupes ne sont pas liés par le secret professionnel, le pasteur l'est. Il a juré, la main sur la Bible, de garder secrètes les confessions qui lui seront faites en décharge de conscience, et ce serment est, pour l'âme qui se confie à lui, une assurance de silence et de discrétion au même titre que le confessionnal catholique. Cette discrétion absolue que l'on peut espérer du pasteur, et que d'aucuns seraient portés à contester du fait qu'il est marié, comment l'attendre à coup sûr de plusieurs personnes au courant de la confidence et qui n'auront pas, pour leur imposer silence, l'engagement d'un serment solennel ?

Cela est si vrai que, du côté catholique, la direction est le fait à peu près exclusif du sacerdoce. « La direction découle du sacerdoce et est donnée par le prêtre ; elle seule réunit tous les caractères de la vraie direction : elle procède de l'autorité divine donnée par le sacrement, et elle a pour garantie la paternité spirituelle que confère le sacerdoce, la science surnaturelle qu'il suppose et réclame, et les grâces d'état que

Dieu accorde libéralement à ses ministres. » (1). Le sacrement de l'ordination, dans cette vue extrême, garantit la capacité du prêtre et semble nécessaire pour conférer cette capacité, en sorte qu'en dehors du sacerdoce, il ne saurait y avoir de direction. Dom Columba Marmion n'hésite pas à écrire : « Notre seul moyen de connaître l'adorable volonté de Dieu est de nous conformer à la direction de ceux qui le représentent. » (2). De fait, le ministère de la direction est intimement lié, dans la pensée catholique, à celui de la confession, bien que le confesseur et le directeur ne soient pas nécessairement, comme nous le verrons, une seule et même personne. Or, seul le prêtre est habilité pour confesser et absoudre.

Le protestantisme, qui ne considère ni l'ordination ni la pénitence comme des sacrements, ne saurait être aussi exclusif. Il y a des laïques, disions-nous, qui peuvent être d'admirables directeurs ; en particulier, des médecins psychiatres, surtout lorsqu'ils sont chrétiens, peuvent rendre à bien des âmes d'inappréciables services.

Ce qu'il faut contester c'est que n'importe qui puisse s'attribuer ce ministère si délicat de la direction. Que tous, en tant que chrétiens, nous soyons appelés à rendre témoignage de notre foi, qui n'en conviendrait ? Mais la cure d'âme et, plus spécialement, la direction spirituelle, ne saurait être l'affaire de tous. Le Nouveau Testament nous montre toujours des hommes spécialisés, chargés d'un ministère particulier parce qu'ils ont reçu un don correspondant. Aux uns est donné une parole de sagesse, aux autres le discernement des esprits, aux autres le don de distribuer les aumônes, ou celui de la présidence. Tous ne sauraient remplir la même charge ni avoir la même mission. La diversité des ministères, principe si forte-

(1) Y.-E. Masson : *Vie chrétienne et spirituelle,* Bibliothèque catholique de sciences religieuses. Bloud et Gay, 1929, pp. 204-205. Cf. également R. Plus : *La direction d'après les maîtres...,* p. 15 : « Il reste que la charge de la direction revient en toute première ligne — et dans une certaine mesure même à titre exclusif, si l'on prend le mot au sens fort — au bénéficiaire du sacerdoce. »

(2) Dom Raymond Thibaut : *Un maître de la vie spirituelle : Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous, 1858-1923,* Desclée de Brouwer, Paris, 1929, p. 261. Lettre du 19 novembre 1913.

Dom Columba Marmion, moine bénédictin d'origine irlandaise, d'abord prieur à l'abbaye du Mont César à Louvain, puis abbé de Maredsous, fut le confesseur et l'ami du cardinal Mercier. Il se consacre de bonne heure à la direction spirituelle des jeunes moines, puis à celle des religieuses. Il est l'auteur de livres ascétiques riches de vie profonde et d'un grand nombre de lettres de direction qui n'ont pas été publiées, mais que son biographe a pu utiliser.

ment accentué par saint Paul, s'y oppose. Tout en reconnaissant à certains laïques le charisme de la direction, nous ne saurions, sous peine de désordre, confier ce ministère à tous.

Le reconnaîtrons-nous, en revanche, comme partie intégrante de tout ministère pastoral ? Pas davantage, car le fait d'être pasteur ne confère pas tous les dons à la fois, et la diversité des ministères s'impose comme une réalité avant d'être un principe. Le catholicisme lui-même est loin d'avoir toujours été conséquent avec son sacerdotalisme. Si l'ordination est la condition nécessaire et suffisante du don, si la direction spirituelle « a pour garantie la paternité spirituelle que confère le sacerdoce », tout prêtre, du seul fait qu'il est prêtre, devrait être qualifié pour la direction. Je doute qu'il y ait un seul catholique pour l'admettre. Tout prêtre participe au pouvoir des clefs, est capable, par suite, de confesser et de donner l'absolution ; mais il n'est pas par cela même capable de diriger les âmes. On connaît le mot de François de Sales à Philothée sur le choix d'un directeur : « Choisissez-en un entre mille, dit Avila, et moi je dis entre dix mille, car il s'en trouve moins que l'on ne saurait dire qui soient capables de cet office. » (1)

Ce n'est donc, dans le catholicisme, qu'une vue extrême et l'exagération, dirai-je, du principe sacerdotal, qui donne à entendre que l'ordination suffit à conférer le don, et, par suite, la capacité de guider et de diriger les âmes. Pratiquement, d'ailleurs, il y a, dans l'Eglise romaine, des directeurs spécialisés, formés tout particulièrement pour cette tâche, et ce n'est pas un curé ou un vicaire quelconque qui en est chargé.

Il faut reconnaître, par suite, que tous les pasteurs ne sont pas faits pour cette œuvre de patience et d'amour, exigeant des dons de tact, de pénétration, de divination même, qu'on ne saurait attendre indistinctement de chacun. De la réponse de l'un de nos collègues à une enquête relative à la direction spirituelle, je détache ces lignes sévères, mais significatives : « Je ne crois pas qu'on puisse tout simplement proposer aux pasteurs le devoir de la direction spirituelle comme essentiel à leur vocation. La prédication exige des dons, la direction spirituelle plus encore, sûrement... La direction spirituelle ne peut être une profession, une méthode qu'on enseignerait aux pasteurs. N'en fait pas qui veut... Dans l'état d'émiettement démographique où nous nous trouvons en France, il faut pren-

(1) *Introd. à la vie dévote, I,* IV. *Œuvres,* t. III, p. 25.

dre notre parti qu'un grand nombre de paroisses, avec leur pasteur unique, n'aient pas de directeur spirituel. » (1)

Le don crée la vocation. Mais la vocation au ministère, quand elle est authentique et non point imaginaire, ne crée-t-elle pas une présomption en faveur du don ? N'est-elle pas fondée sur la réalité, encore qu'insoupçonnée, du don correspondant ? A ne considérer les choses que du point de vue psychologique, une vocation naît bien souvent sous l'obscure poussée d'aptitudes latentes qui cherchent inconsciemment à s'exprimer, si bien que la réalité d'une vocation pastorale témoignerait de la qualification au ministère de celui qui en est l'objet ; or, ce ministère n'implique-t-il pas toujours, sous une forme ou sous une autre, le soin des âmes ? Toute vraie vocation, par suite, n'implique-t-elle pas une certaine aptitude au ministère de la direction ?

Si le don crée la vocation, et si la vocation, à son tour, témoigne de la réalité du don, le don, cependant, ne suffit pas à lui seul ; il devient inutile sans l'étude, le travail, la mise en œuvre de tout ce qui est requis pour le faire valoir. Il faut donc que celui qui se sent appelé développe les possibilités qui sont en lui. C'est cette préparation nécessaire, en supposant la réalité du don chez l'un et chez l'autre, qui, possible au pasteur, fait trop souvent défaut au laïque.

Enfin, il arrive que l'étude, le travail et l'amour des âmes, non seulement permettent de faire valoir le don que l'on a reçu, mais finissent par tirer de notre fonds des virtualités latentes et comme endormies, par mettre à jour et, de notre point de vue tout humain, pour ainsi dire créer des dons que nous pensions ne point avoir en propre. Combien sont nombreux ceux qui s'imaginent ne rien avoir reçu pour avoir trop longtemps enfoui leur talent dans la terre !

***

(1) Extrait d'une lettre particulière. L'auteur ne se borne pas à constater un état de fait douloureux, il envisage les modalités d'un redressement possible : « Il faudrait tâcher, continue-t-il, d'y remédier peu à peu. Je ne sais trop comment. Il faudrait prier Dieu de nous donner des hommes qualifiés. Il faudrait développer chez les futurs pasteurs et les pasteurs le goût pour cette tâche, l'intérêt pour les situations humaines concrètes (en dehors duquel on est d'ailleurs condamné à n'aimer qu'abstraitement). On pourrait envisager des retraites à quelques-uns, sous la présidence d'un homme compétent, au cours desquelles on s'efforcerait de mettre en commun les expériences faites, une rencontre de quelques jours, par exemple, sur les problèmes pratiques actuels ressortissant aux conflits conjugaux ; une autre sur les rapports actuels de parents à enfants ; une autre sur les conseils à donner aux malades, une autre, aux personnes en deuil... »

Nous sommes, croyons-nous, en droit de conclure que la direction spirituelle est en pleine harmonie avec la conception néo-testamentaire du ministère, bien plus, qu'elle est comme impliquée dans cette conception même. Elle est une extension normale et légitime du ministère de la Parole, elle est une forme positive et féconde de cette discipline ecclésiastique en faveur de laquelle les pères de l'Eglise réformée ont si âprement bataillé ; elle répond à la conception de l'Eglise corps du Christ, Eglise dont tous les membres sont solidaires et appelés à s'édifier réciproquement ; elle est une extension de ce ministère d'exhortation, de répréhension et d'encouragement fraternel auquel chaque fidèle est appelé à l'égard des autres membres de l'Eglise.

Les principes de la Réforme exigent que la direction ne soit pas réservée aux seuls pasteurs. La faire procéder d'une conception sacramentelle du ministère, y voir le privilège exclusif d'un sacerdoce, nous paraît contraire à la fois à l'Evangile et à notre tradition réformée. Toutefois, dans la plupart des cas, c'est le pasteur qui sera le directeur spirituel le plus qualifié, et son ministère lui-même lui conférera l'autorité nécessaire, encore que dans ce domaine le charisme soit tout particulièrement indispensable.

La direction spirituelle n'est donc pas, en son principe, une innovation dangereuse, une invention humaine faite pour asservir les consciences : ses fondements bibliques nous paraissent solidement posés.

DEUXIÈME PARTIE

Objections et Critiques

CHAPITRE IV

Direction spirituelle et majorité spirituelle

La direction spirituelle trouve sa légitimation dans l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres, dans les notions évangéliques du ministère et de l'Eglise. Elle n'est pas le privilège exclusif du pasteur et ne présuppose aucune opération sacramentelle. Elle ne devrait pas, semble-t-il, être suspecte à des esprits non prévenus. Elle l'est cependant (1), et de divers côtés se dressent contre elle les objections et les attaques. Ce sont ces diverses objections dont nous devons aborder l'examen avant de pouvoir conclure de façon décisive à la légitimité d'une direction protestante.

I

La première de ces objections, celle qui revient sans cesse et se retrouve, sous-jacente, sous toutes les autres, fait grief à la direction de maintenir les âmes en tutelle, de les considérer comme indéfiniment mineures, et, par là, de leur rendre un mauvais service en les empêchant de jamais parvenir à une véritable majorité spirituelle. Or, la gloire du protestantisme a été de former des âmes majeures, des âmes qui n'ont besoin pour se diriger que de la Bible et de la conscience, de la

(1) Et non seulement à beaucoup de protestants, mais encore à bien des catholiques. « De toutes les doctrines de l'Eglise catholique, écrit le P. Faber, il n'en est pas une qui ait été attaquée aussi souvent que l'office du directeur spirituel, non seulement par les hérétiques en dehors de l'Eglise, mais dans son sein même, par des catholiques ignorants ou peu zélés. » Y.-E. MASSON : *Vie chrétienne et spirituelle*, p. 208.

conscience éclairée par la Bible. Et l'on considère comme une déviation vers le catholicisme toute tentative pour interposer entre Dieu et l'âme un intermédiaire quelconque.

Une telle objection provient, nous semble-t-il, d'une méconnaissance de ce qu'est la vraie direction. On a toujours en vue, quand on parle ainsi, la direction catholique, ou plutôt une forme de la direction catholique, car celle-ci est infiniment diverse : la forme autoritaire et impérieuse.

Que cette forme existe, il est impossible de le nier. « Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. » Ces mots, c'est entendu, ne sont pas de Pascal ; ils ont été ajoutés après coup au mémorial (1). Ils n'en donnent pas moins, quelle que soit la main qui les ait écrits, une indication précieuse sur une attitude qui ne devait pas être rare. Le directeur est ici mis à côté de Jésus-Christ, et l'obéissance au directeur considérée comme l'obéissance à Jésus-Christ lui-même. Cette obéissance totale constituait une œuvre pieuse et méritoire, comme le laissent entendre les mots qui suivent, qu'on ne saurait pas davantage attribuer à Pascal : « Eternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre. »

Un autre exemple de direction autoritaire nous est fourni par le premier directeur de Mme de Chantal. Ce père spirituel de la future sainte avait voulu se l'attacher de façon définitive, et n'avait pas cru outrepasser ses droits en lui imposant les quatre vœux suivants : « Le premier qu'elle lui obéirait ; le second qu'elle ne le changerait jamais ; le troisième de lui garder la fidélité du secret en ce qu'il lui dirait ; le quatrième de ne conférer de son intérieur qu'avec lui. » En fait de direction autoritaire, ligotant et emprisonnant une âme, ces quatre vœux atteignent à la perfection ; et l'on se demande comment Mme de Chantal, qui à cette époque avait vingt-sept ans, était veuve, et avait eu six enfants, a pu abdiquer ainsi sa personnalité et sa liberté entre les mains d'un homme au caractère aussi impérieux. Il est vrai que lorsqu'elle rencontra saint François de Sales, elle s'ouvrit à lui des engagements qu'elle avait pris et qu'elle hésitait à rompre, malgré le désir qu'elle avait de lui confier la direction de son âme. Celui-ci ne lui donna pas de réponse immédiate, mais la convoqua pour le lendemain. « J'ai travaillé toute la nuit à votre affaire, lui dit-il... Tous ces vœux précédents ne valent rien qu'à

(1) Cf. PASCAL : *Pensées*, éd. Astié. Note mise par le P. Guerrier à la suite de la copie qu'il a donnée de l'écrit précédent (le mémorial), p. 68 et ss.

détruire la paix d'une conscience. » (1). C'est le bon sens même qui parle par la bouche du saint ; mais était-il absolument désintéressé dans son jugement ?

Le P. Grou insiste sur la nécessité d'une obéissance absolue au directeur. Parmi les règles qu'il pose pour la direction, voici la quatrième : « Une obéissance sans bornes pour toutes les choses qui nous coûtent le plus, qui répugnent le plus à nos inclinations et à nos idées, sans jamais nous permettre aucune résistance formelle de volonté, ni même aucun jugement intérieur contraire à celui du directeur. J'ai parlé ailleurs de l'obéissance, je dis de nouveau qu'elle ne saurait aller trop loin, non plus que l'ouverture et la confiance. » (2).

Certes, il pressent l'objection ; nous devons obéir à Dieu, mais qu'est-il besoin pour cela d'obéir à l'homme ? Ne suffit-il pas d'être docile à la grâce et de suivre nos inspirations intérieures ? « A cela, dit-il, je réponds en premier lieu que la grâce et l'inspiration divine vous porteront à vous soumettre à l'homme, parce que tel est l'ordre établi de Dieu, qui, pour le spirituel comme pour le temporel, nous gouverne par le ministère des hommes revêtus de son autorité. Je réponds en second lieu que rien n'est plus dangereux ni plus sujet à l'illusion que de se constituer juge des inspirations divines, et que c'est le moyen infaillible de s'égarer en prenant pour volonté de Dieu tout ce qui nous monte dans le cœur et nous passe dans l'esprit. » (3)

« La voie de l'obéissance, dit-il encore, met l'âme dans une parfaite sécurité, car, à chaque chose qu'elle fait, elle peut se rassurer en se disant à elle-même : Je n'agis pas de mon chef, je ne suis pas ma propre volonté, je ne me gouverne pas par mes décisions : c'est Dieu qui décide, qui me gouverne par celui qui est pour moi son organe. Je suis plus assurée de faire la volonté de Dieu en suivant l'obéissance, que si Dieu lui-même m'avait parlé, car je pourrais me tromper et prendre pour la voix de Dieu les suggestions du démon ou de mon imagination, au lieu qu'il est impossible que je me trompe en prenant pour l'ordre de Dieu ce qui m'est prescrit par l'obéissance. Quelle paix, quel calme une pareille assurance ne répand-elle pas dans l'âme ! » (4).

(1) *Mémoires de la Mère de Chaugy sur la vie et les vertus de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal. Œuvres de sainte Chantal*, Paris, Plon, 1874, t. I, p. 44.
(2) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 113.
(3) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 172.
(4) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 174.

Voici plus fort encore : « Le mérite d'obéir à l'homme en vue de Dieu est si grand qu'il surpasse celui d'obéir à Dieu en personne, car si je voyais Dieu, s'il m'intimait immédiatement ses volontés, je n'aurais pas le mérite de la foi, et il ne me coûterait rien sans doute de soumettre mon jugement au sien et ma volonté à la sienne... » (1).

L'homme reste enfant toute sa vie, enfant spirituellement. Il faut à cet enfant un directeur. « Et Dieu exige de l'enfant une confiance sans bornes, une obéissance entière à celui qu'il lui donne pour guide. La confiance doit aller jusqu'à communiquer sans réserve tout ce qui se passe en nous de plus secret et de plus intime, et l'obéissance jusqu'à n'avoir aucune volonté, aucun jugement arrêté sur quoi que ce soit. » (2). « Quand on a lieu une fois de se convaincre que ce directeur nous conduit et se conduit lui-même selon l'esprit de Dieu, il n'y a plus d'autre parti à prendre que de s'en tenir à ses décisions, *comme si elles sortaient de la bouche de Dieu lui-même* (3).

Cet autoritarisme du directeur rencontre d'ailleurs souvent une secrète complicité dans l'âme dirigée, celle-ci s'abandonne avec passivité, heureuse de n'avoir pas à penser par elle-même, d'échapper aux hésitations et d'esquiver ainsi toute responsabilité. C'est là le grand avantage que Mme de Maintenon voyait à la direction. « Prenez un directeur, écrivait-elle à son vieil ami, le marquis de Montchevreuil, c'est le seul conseil que j'ai à vous donner, parce qu'il renferme tous les autres et que, lorsque vous aurez un conducteur, vous ferez aveuglément ce qu'il vous dira sans avoir à raisonner... Je n'ai pas naturellement l'esprit plus soumis qu'un autre, mais Dieu m'a fait la grâce de comprendre toujours que, dès que je voudrais le servir, je prendrais conseil... Tous embarras sont cessés quand on nous mène. » (4).

(1) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, pp. 174-175.
(2) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 336.
(3) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 254. C'est nous qui soulignons. Le Père va jusqu'à dire : « lui obéir comme à Dieu même » ! p. 219.
(4) H. BRÉMOND : *Madame de Maintenon et ses directeurs*. « Le Correspondant », 1919, 329, p. 255.
La passivité de Mme de Maintenon n'était d'ailleurs, il faut bien le dire, que de surface. Elle suivait aveuglément ses directeurs dans la mesure où ils la poussaient du côté où elle inclinait elle-même. Elle pourrait fournir l'exemple d'une pénitente dirigeant ses directeurs au moins autant qu'elle en est dirigée. L'exemple le plus frappant à cet égard est celui de Fénelon et de Mme Guyon. Fénelon est le fils spirituel de Mme Guyon plus encore que celle-ci n'est la dirigée de Fénelon. Sur Fénelon et Mme Guyon, cf. Ernest SEILLIÈRE : *Madame Guyon et Féne-*

Cette direction autoritaire n'est pas le privilège des siècles passés ; elle constitue une tradition que l'on peut suivre jusqu'à aujourd'hui. « Il faut, écrit le P. Ginhac, que vous acceptiez mes réponses comme venant directement du cœur de Notre Seigneur et que, sans le moindre retard, vous y conformiez votre conduite. » (1).

Voici encore comment Mgr Cagnac caractérise la direction d'un autre jésuite, le P. Barrelle. « La manière du Père Barrelle, dit-il, c'est l'autorié et la tendresse, une tendresse impitoyable. Les consciences n'ont de directeur qu'à cette condition, qu'une volonté autorisée de Dieu s'impose à leur conduite. Elles ne doivent pas aller au hasard ni tenir le gouvernail. Elles viennent à l'heure de la grâce demander la règle surnaturelle de leur vie. Elles ne progressent qu'en se laissant conduire au pilote et elles ne se livrent point qu'on ne les gouverne. » (2).

Dans les lettres de l'abbé Chaumont (3), on trouve des ordres comme celui-ci : « Résolvez-vous à sacrifier entièrement votre manière de voir pour suivre avec l'obéissance d'une enfant les conseils que votre directeur vous adresse. » (4). Il est vrai qu'il s'agit, dans ce cas particulier, d'une âme troublée dont il fallait à tout prix faire cesser les indécisions, mais la méthode autoritaire était bien dans la nature de l'abbé Chaumont. C'est ainsi qu'il en use avec Mme Carré de Malberg, qu'il dirigeait. Ce qu'il réclame, c'est « le brisement de la volonté par la soumission absolue à un directeur ; il est

lon, précurseurs de J.-J. Rousseau, en particulier le livre II : *La conquête de Fénelon par Mme Guyon,* Paris, Alcan, 1918. Sur l'influence exercée par les mystiques en général sur leurs directeurs, cf. Ch. DOMBRE : *Les grands mystiques et leurs directeurs,* « Revue de théologie et de philosophie », nouvelle série, t. XIII, 1925, pp. 5-31.

(1) M. CAGNAC : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, p. 262.

(2) M. CAGNAC : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, p. 276.

(3) Henri Chaumont (1838-1896), après des études à plusieurs reprises interrompues par la maladie, finit par devenir prêtre. Il veut retremper la piété en adaptant la spiritualité de saint François de Sales aux vocations ordinaires de la femme. Directeur spirituel de Mme Carré de Malberg, il fonde, grâce à elle, l'Association des Filles de saint François de Sales. Plus tard, il fondera une Société des Prêtres de saint François de Sales, dont le but est de former des prêtres directeurs « pour le service de ses Filles et pour le bien du clergé ». Enfin, ce sera l'Association des Fils de saint François de Sales, association laïque destinée à rendre chacun parfait en son état selon les méthodes de l'évêque de Genève. On a de lui deux volumes de lettres, ainsi qu'un petit manuel de direction : *De regendis animabus ;* cf. Mgr LAVEILLE : *L'abbé H. Chaumont, fondateur de trois Sociétés salésiennes,* Paris, Téqui, 1919. Du même auteur : *Mme Carré de Malberg,* Mame, 1917 ; M. CAGNAC : Le Chanoine Chaumont : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, pp. 341 et ss.

(4) *Lettres spirituelles de l'abbé H. Chaumont,* Paris, Mersch, 1900, t. II, p. 2.

surtout préoccupé d'assurer une parfaite obéissance de jugement aux décisions de celui-ci » (1).

L'abbé Chaumont se rattache à l'école salésienne, et l'on a pu appeler saint François de Sales un « doux et impitoyable massacreur de la volonté ». Il s'agit en effet de briser la volonté et le jugement lui-même par la pratique d'une obéissance rigoureuse (2).

Dans les lettres de direction du Père L..., publiées, il est vrai, dans un dessein polémique contre la Compagnie de Jésus, nous retrouvons la même direction autoritaire. La jeune fille à qui s'adressent ces lettres a manifesté l'intention d'écrire un roman : « Ecrire un roman, lui dit son directeur, je n'y tiens guère ; mais si vous l'écrivez, j'exige absolument que vous m'envoyiez avant tout le manuscrit. Ce qui est de vous m'appartient. » (3). Plus tard, le Père veut empêcher le mariage de sa dirigée. « Je vous déclare positivement, lui dit-il, que je ne veux pas de cette folie... Anne, je ne veux pas de cette entrevue. » Et comme il sent bien que, malgré tout, Anne lui échappe, il essaie de la retenir en lui rappelant les liens tout spirituels qui l'unissent à lui : « Mon enfant, avant d'être à lui (le fiancé éventuel), vous êtes à un autre à qui vous vous êtes donnée pour qu'il vous garde et vous donne à Dieu. Je ne vous ai pas rendu votre liberté... J'ai contracté avec vous une de ces alliances d'âme que vous n'avez pas le droit de briser. » (4). A cette alliance, il fait allusion lorsqu'il écrit : « Mon enfant, vous vouliez aimer Dieu avec mon cœur, vous vouliez que ces liens de nos deux âmes soient indissolubles... je le veux aussi. » (5). Il est

(1) P. Lalande : « Revue d'ascétique et de mystique », 1920, pp. 388-389.

(2) Au point de vue psychologique, il pourrait être intéressant de noter une analogie entre la discipline militaire et cette discipline religieuse imposée au dirigé. C'est le même automatisme, la même abdication, la même renonciation à la libre disposition de soi-même, et parfois, le même apaisement. P. Janet cite des psychasthéniques, qui n'ont obtenu quelque rémission — parfois presque une guérison — que pendant leur service militaire. Pierre Janet : La direction morale, *Les médications psychologiques*, t. III, pp. 379 et ss.
Comment oublier, d'ailleurs, qu'Ignace de Loyola fut d'abord soldat et qu'il a transposé sur le plan spirituel et acclimaté dans la piété certaines attitudes relevant de la discipline militaire ? Aussi n'est-il pas surprenant que la direction autoritaire ait été surtout le fait des jésuites.
Dans la discipline militaire, il est vrai, intervient l'influence du « collectif », on est agrégé à un ensemble. Ici, il s'agit de libérer l'âme par l'exercice même de l'obéissance, et de l'amener à un degré plus élevé de vie spirituelle. Mais la méthode, en dehors des cas pathologiques, demeure pour le moins contestable.

(3) M.-A. de Fallois : *Lettres de direction du P.L. de la Compagnie de Jésus*, 1869-1890, Paris, Bodin, 1907, p. 41.

(4) *Lettres de direction du P.L.*, pp. 62, 66.

(5) *Lettres de direction du P.L.*, p. 20.

difficile de réclamer davantage d'une part, et, de l'autre, de pousser plus loin l'abdication : « Tout ce qui est de vous m'appartient... Vous vous êtes donnée ! » Voilà ce que peut être l'emprise sur une âme d'une autorité qui va jusqu'à annihiler la liberté. « Vous vouliez aimer Dieu avec mon cœur. » Sous la poésie et le mysticisme de ces derniers mots, quelle renonciation à soi-même, quel dépouillement de sa propre personnalité, quel anéantissement ! On comprend que, devant cette sorte de suicide moral, des âmes fortes se redressent, et que la jeune fille à qui le Père refusait de rendre sa liberté ait fini par la reprendre d'elle-même.

Qu'est-ce qui peut légitimer, du point de vue des directeurs qui l'exigent, cette soumission totale, cette abdication de la volonté et du jugement lui-même chez ceux qu'ils dirigent ? C'est, tout d'abord, le caractère sacerdotal du prêtre ; celui-ci est, à ce titre, le représentant de Dieu et comme le porte-parole de Dieu. « Il faut obéir au directeur comme à Dieu même », disait le P. Grou. « Ma fille, disait Notre Seigneur à Marie Lataste, votre directeur est prêtre, il tient ma place, il agit comme j'agirais moi-même, il a tous mes pouvoirs. Vous devez, par conséquent, me regarder comme vivant en sa personne ; vous devez m'honorer en l'honorant, me respecter en le respectant, écouter ma voix en écoutant sa voix, m'être soumise en lui donnant votre soumission ; vous devez enfin avoir pour lui les sentiments de la plus grande et de la plus sincère reconnaissance ; vous devez l'aimer comme le père spirituel de votre âme, comme votre guide, votre conseiller et votre Sauveur, car il continue près de vous le rôle de Sauveur que je lui ai communiqué comme je le communique à tous les prêtres. » (1).

Cette autorité, revendiquée pour le prêtre, est le fait de l'exagération ou de l'exaspération d'un principe juste. Le dirigé, en effet, doit avoir confiance en celui à qui il s'est adressé et attendre de lui une lumière, un conseil ou un ordre qui soient à ses yeux comme une révélation d'en-haut ; son directeur doit lui apparaître comme un instrument de Dieu. C'est là un des éléments caractéristiques de la direction. Seulement, c'est au dirigé à juger de la valeur du conseil reçu, et cet exercice du jugement exclut l'obéissance aveugle

(1) *La vie et les œuvres de Marie Lataste*, publiées par M. l'abbé Pascal Darbin, in Y.-E. Masson : *Vie chrétienne et vie spirituelle*, pp. 213-214. Nous verrons d'ailleurs des catholiques eux-mêmes contester la légitimité de ces affirmations outrancières.

et affirme la réalité de la personne morale en face du directeur.

Ce qui légitime encore, du point de vue des directeurs autoritaires, la soumission qu'ils exigent, c'est l'accent mis par le catholicisme sur l'humilité, humilité dont l'obéissance est partie constitutive. Cette obéissance relève des vertus surnaturelles : « Jamais la nature n'eût suggéré cette perfection de l'obéissance, qui consiste à désirer, à rechercher la sujétion, à se complaire dans la dépendance tellement qu'on la croirait aimée pour elle-même. Une fois insinuée dans l'âme, la disposition radicale à obéir tendra à l'envahir tout entière... Une disposition fondamentale et absolue d'obéissance, engageant le jugement comme la volonté, s'étendant à toute l'activité et enveloppant virtuellement toute la vie, telle est la première condition de la vie surnaturelle. » (1).

Il est vrai, c'est à Dieu qu'il faut obéir ; et, s'il s'agissait de Dieu, un protestant pourrait souscrire à ces affirmations ; elles redisent à leur manière la grande doctrine de la souveraineté absolue de Dieu. Seulement, cette obéissance à Dieu se ramène ici à « l'obéissance due à l'Eglise et à toute autorité qui dérive immédiatement de la sienne », par suite à l'obéissance au prêtre, à l'obéissance à l'homme. « La foi ne naîtra et ne vivra pas seulement de l'illumination intérieure, mais aussi de la révélation extérieure et de l'obéissance à l'autorité extérieure du révélateur : *fides ex auditu ;* et, d'une manière plus générale, la disposition d'obéissance envers Dieu devra se doubler de la volonté d'obéir à l'homme et, pour ainsi dire, prendre corps en celle-ci : c'est par l'homme que Dieu se manifeste à nous. » (2).

Sans doute, on apportera quelques limitations et restrictions à cette obéissance à l'homme ; mais le principe est posé, et l'on conçoit qu'avec un tel principe, on en vienne facilement à une direction autoritaire, exigeant du dirigé cette obéissance absolue au prêtre que l'on revendique ici.

Le P. Grou exalte également la valeur de l'obéissance, et la fait culminer dans l'obéissance au directeur : « De toutes les vertus, celle dont la pratique coûte le plus à l'homme est l'obéissance. Sacrifier sa volonté, sacrifier son propre jugement, dépendre d'autrui, non seulement dans sa manière d'agir, mais encore dans sa manière de penser et de juger,

(1) P. Claeys-Bouuaert : *Le principe surnaturel de l'obéissance,* « Revue d'ascétique et de mystique », 1920, pp. 50-53.
(2) P. Claeys-Bouuaert : *Op. cit.,* p. 54.

et cela non dans des choses indifférentes ou de peu de conséquence, mais en ce qui regarde le salut et la sainteté, c'est pour l'homme quelque chose de plus difficile que les privations, les jeûnes, les austérités. L'obéissance attaque l'homme en ce qu'il a de plus intime, dans sa liberté, dans le droit de disposer de soi-même ; elle attaque l'amour-propre dans ce qu'il paraît avoir de plus raisonnable et de mieux fondé. Quoi de plus juste en apparence que de juger des choses selon sa propre raison, que de se conduire par ses lumières et de ne déférer à celles d'autrui qu'autant qu'on les approuve ? Quoi de plus révoltant que de donner à autrui toute autorité sur soi en ce qui regarde notre conduite, de ne se rien permettre sans son aveu, et de faire à l'aveugle tout ce qu'il conseille ou qu'il ordonne, sans lui opposer la moindre résistance, même intérieure ? Ce sacrifice est, sans contredit, le plus grand qu'on puisse faire ; c'est le plus universel puisqu'il s'étend à tous les moments de notre vie ; c'est le plus intéressant, puisqu'il a pour objet la vie future et notre bonheur éternel. Cependant, c'est le sacrifice que Dieu exige essentiellement de toute âme qui aspire à la perfection. » (1).

Dans un volumineux ouvrage, le chanoine Boccardo défend le caractère impérieux de la direction et exige du dirigé une obéissance absolue : « Tout ce qui est écrit dans les livres d'ascétique au sujet de cette vertu-reine (l'obéissance) s'applique dans toute l'extension possible par rapport au père spirituel. Tout ce qui vient de lui est la manifestation la plus claire, la plus sûre, la plus parfaite du divin bon plaisir dans les circonstances particulières, même les plus petites, où se trouve chaque âme... Est obéissante avec promptitude l'âme qui est sincèrement disposée à faire ou omettre, uniquement et sans délai, ce que veut son père spirituel. *Tout,* soit dans les qualités, soit dans la manière indiquée par lui. *Uniquement,* en excluant toute addition ou toute diminution non approuvée par lui. » (2).

L'obéissance est en soi une vertu telle, par l'humilité qu'elle implique et le renoncement qu'elle exige, qu'on ne risque guère de se tromper en la pratiquant. Les actes accomplis dans une intention d'obéissance se transfigureront et concourront à notre bien, alors même que les ordres donnés seraient

(1) Grou : *Manuel des âmes intérieures,* pp. 170-171.

(2) Chanoine Luigi Boccardo : *Confessione e dirigione,* 3 vol., Torino, 1921-1922, t. I, pp. 321-323, in « Revue d'ascétique et de mystique », 1923, p. 300.

peu judicieux et manqueraient de sagesse. « Une fois établi que Dieu approuve l'obéissance religieuse, il est de toute nécessité d'admettre qu'elle seule, dans l'hypothèse de l'ordre donné, fût-il déplorable et immédiatement désastreux, procurera en dernière analyse le véritable bien, à savoir la gloire de Dieu, l'accomplissement de sa volonté, le salut et la perfection des âmes. » (1).

Il y a donc, dans l'Eglise catholique, une tendance à exalter l'obéissance qui a certainement influé sur la manière dont certains ont été amenés à comprendre la direction spirituelle.

Reconnaissons qu'il est des cas où l'emprise du directeur peut s'expliquer par l'extrême suggestibilité de certaines âmes plutôt que par l'esprit de domination de celui-ci. On a vu des dirigés, hommes ou femmes, perdre en quelque sorte leur propre personnalité pour revêtir artificiellement celle de leur directeur : ce sont les mêmes expressions de physionomie, les mêmes tournures de phrases, les mêmes gestes. Mais ces phénomènes de mimétisme sont la manifestation d'une loi psychologique générale dont les applications se rencontrent en bien d'autres domaines. « Pourquoi, demande l'abbé d'Agnel, crier, en les voyant, à l'oppression des consciences, alors que nous sommes en face de personnes sans caractère, incapables de penser et d'agir par elles-mêmes ? Ces faibles étaient condamnés d'avance à vivre dans le sillage d'autrui. » (2).

Il peut même arriver que l'exercice ferme de l'autorité soit une nécessité à l'égard de natures molles, indécises, avec les scrupuleux tout particulièrement (3). Il est des âmes auxquelles il faut insuffler comme une volonté neuve, auxquelles il faut dire, avec le ton de commandement de l'apôtre : « Au nom de Jésus-Christ, je te l'ordonne : lève-toi et marche ! » L'ordre impérieux agit comme un coup de fouet et peut donner une énergie insoupçonnée à la volonté défaillante. Les commençants, les jeunes surtout, ont parfois besoin d'être dirigés d'une main ferme, momentanément

(1) P. Claeys-Bouuaert : *Op. cit.*, p. 67. Ce qui est dit ici de l'obéissance exigée des religieux à l'égard de leurs supérieurs vaut aussi, *mutatis mutandis*, pour l'obéissance à l'égard de son directeur du fidèle qui n'est pas dans les ordres.

(2) Arnaud d'Agnel et d'Espiney : *Direction de conscience...*, p. 36.

(3) « Quand on ne peut venir à bout de délier un nœud, il faut le couper, et c'est ce que l'autorité seule peut faire. » Faber, cité par Charmot : *L'âme de l'éducation : La direction spirituelle*, Paris, Spes, 1934, p. 38. Des médecins pratiquent également, à l'égard de certains malades, cet « absolutisme médical qui ne laisse au malade aucune liberté » ; cf. Pierre Janet : *Les médications psychologiques*, t. III, p. 378.

tout au moins, et en attendant que soit formé leur jugement ; du reste, on accepte facilement à l'âge de l'adolescence, à cet âge où il semble que l'on soit si indépendant, l'autorité d'un chef, surtout si l'on peut éprouver pour lui de l'admiration. « J'ai besoin d'obéir », me disait un jeune de vingt ans. Il traduisait une tendance profonde de l'âme adolescente qui explique, et, à certains égards, légitime, une direction autoritaire, à condition qu'elle ne se prolonge pas, qu'elle n'asservisse pas, et ne laisse pas l'âme indéfiniment en enfance.

En dehors de ces cas précis et limités, toute mainmise sur une âme est dangereuse et coupable. Calvin voit là une négation des droits de Dieu, qui seul a autorité pour commander en tout ce qui concerne notre salut. « Dieu, dit-il, se réserve à lui seul et à sa Parole le gouvernement spirituel des âmes, afin qu'étant hors de la sujétion des hommes, elles ne regardent qu'à sa volonté... C'est d'autant déroger à Dieu que l'on attribue aux hommes en cet endroit. Laissons donc cette obéissance pleine de transgression, laquelle rompt la bride que Dieu nous impose, pour nous étrangler du licol des hommes. » (1).

En outre, il y a toujours, dans cette abdication par laquelle on s'en remet à un autre de ses propres responsabilités, une sorte de déchéance. C'est une lâcheté que de penser, d'agir, de vivre par procuration, et l'on comprend, de ce point de vue, l'objection faite à la direction par certains protestants, farouchement indépendants et désireux de sauvegarder à tout prix les valeurs morales de la liberté. C'est au nom de la majorité spirituelle de l'âme que l'on repousse la tutelle de la direction. C'est contre cette direction autoritaire que Michelet s'élève avec une âpre violence ; toute direction, à son sens, est faite pour endormir la volonté, assoupir l'âme et permettre l'emprise dominatrice du directeur sur cette âme, généralement âme de femme. « Le dirigé s'anéantissant dans le directeur, de deux personnes il en reste une ; l'autre a péri comme personne, elle est devenue chose. » (2).

(1) Calvin : *La vraye façon de réformer l'Eglise chrestienne et appointer les différens qui sont en icelle*, Antoine Rebul, 1559, réimpr. Vielles, Fischbacher, 1882, pp. 104-105. Le texte latin se trouve dans les *Opera*, t. VII ; 591-674 sous ce titre : *Vera christianæ pacificationis et ecclesiæ reformandæ ratio.*

(2) Michelet : *Le prêtre, la femme et la famille*, nouv. éd., Paris, 1861, p. 308. L'erreur et l'injustice de Michelet est d'avoir voulu ramener toute la direction catholique au type autoritaire, de l'avoir indissolublement associée au quiétisme (aussi bien chez Bossuet que chez Fénelon) et de n'y avoir vu qu'un instrument de règne et de domination.

II

Toutefois, hâtons-nous de le dire, cette direction autoritaire n'est pas toute la direction ; elle n'en est qu'une forme déviée et faussée, due soit à l'instinct de domination d'un directeur impérieux, soit à une méconception du véritable caractère de l'autorité sacerdotale, soit à une exaltation exagérée de la vertu d'obéissance, soit à la passivité d'une âme heureuse de s'abandonner et de déposer le fardeau, trop lourd pour elle, de ses responsabilités. « Qu'il y ait des hommes, dit Mgr Cagnac, confiants dans cette parole trop connue qu'obéir à son directeur c'est obéir à Dieu, et que, partant de ce principe, ils usent et abusent de cette autorité redoutable, on ne peut le nier. Que conclure ? Qu'on peut abuser des meilleures choses. » (1) Il convient donc ici de rétablir les faits, et de montrer ce qu'est, en son principe et d'après les meilleurs maîtres, la direction spirituelle.

Et d'abord la doctrine.

On reconnaît au confesseur un triple rôle : juger, enseigner, guérir (2). Comme juge, le confesseur est certainement un supérieur, revêtu d'autorité en vertu du pouvoir des clefs. « Il n'est pas un simple messager ou un arbitre du pardon et de ses conditions, mais le représentant de Dieu dans le jugement à porter. Par suite, sa sentence oblige, elle produit vraiment obligations et droits, et on peut en toute vérité l'appeler une loi particulière qui exige l'obéissance. » C'est ainsi que le confesseur, pour établir la sincérité de la pénitence, « pourra imposer des obligations, ou plutôt déclarer avec autorité quelles sont celles qui existent déjà d'elles-mêmes, comme par exemple de restituer le bien possédé injustement ou de fuir une occasion prochaine de péché... A tous ces ordres et autres semblables, le pénitent doit se soumettre par un acte d'obéissance » (3).

Qu'en est-il, en revanche, du confesseur agissant en tant que docteur et médecin ? Il est des cas, évidemment, où ces deux fonctions appartiennent encore à celle de juge, lorsque le confesseur, par exemple, comme docteur, donne des enseignements et, comme médecin, prescrit des remèdes en vue de

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 395.
(2) O. Marchetti : *La soumission au confesseur est-elle un acte de la vertu d'obéissance ?* « Rev. d'ascétique et de mystique », 1921, pp. 325-350.
(3) Marchetti : *Op. cit.*, pp. 332, 333.

prévenir les rechutes dans le péché. Dans ces cas-là, le confesseur peut encore commander, et le pénitent doit obéir.

Mais il arrive que ces fonctions de docteur et de médecin soient nettement distinctes de celles de juge : c'est précisément le cas dans la direction spirituelle. « Or, affirme le P. Marchetti, je pose en thèse que le confesseur, en tant qu'il remplit la fonction de docteur et de médecin, autrement dit de directeur spirituel, n'est pas un supérieur, n'a pas d'autorité (1) et ne peut donc pas en user pour exiger du pénitent un acte de la vertu d'obéissance. » Bien plutôt, dans les relations entre directeur et dirigé, « nous avons un docteur qui professe la doctrine spirituelle, comme pourrait le faire un prédicateur ou un livre d'ascétisme, avec cet avantage cependant qu'il l'approprie davantage aux besoins actuels de l'âme... Mais qui oserait prétendre que l'auditeur obéit au prédicateur lorsqu'il met en pratique ses enseignements? » (2).

Il y a même des cas où il est bon de ne pas suivre les conseils du directeur, où la sagesse est de désobéir. « On a vu des jeunes gens entrer dans des ordres religieux sans vocation, à cause de l'insistance de leurs confesseurs, comme d'autres se détournent de la vie religieuse à laquelle ils étaient appelés, cédant aux préjugés de leurs confesseurs. Y aurait-il eu désobéissance pour les uns et les autres s'ils avaient refusé de se soumettre à leurs directeurs spirituels ? Heureuse désobéissance, pourrait-on dire en pareil cas, qui eût été source de paix pour les âmes et de gloire pour Dieu ! »

« Il n'y a pas à raisonner autrement au sujet de la fonction de médecin exercée par le confesseur en tant que directeur spirituel. On ne voit pas quelle obligation il peut y avoir d'obéir au médecin, même dans les cas graves. Pourquoi, en effet, ne pourrais-je pas préférer un autre remède qui prudemment me paraît mieux fait pour mon organisme et plus efficace pour la guérison ? » (3).

Si la soumission au directeur ne relève pas de l'obéissance que l'on doit au supérieur, si elle ne saurait être exigée par le caractère sacerdotal du prêtre, en dépit des prétentions exagérées de certains directeurs ou de la croyance erronée de certains dirigés, de quelle vertu alors relèvera-t-elle ? Car cette docilité aux directions reçues, qui ne peut être exigée, est

(1) Il faut entendre ici par autorité, non pas l'ascendant personnel, mais l'autorité légale, ecclésiastique, canoniquement conférée par l'Eglise.
(2) Marchetti : *Op. cit.*, pp. 335, 336.
(3) Marchetti : *Op. cit.*, pp. 336-337.

cependant conseillée par tous les maîtres de la vie spirituelle.

Elle est un acte, nous dit-on, de la vertu de prudence, et consiste à accueillir docilement, dans le domaine de la vie chrétienne comme ailleurs, les suggestions d'un guide expérimenté. Elle met en œuvre notre bon sens, notre esprit de jugement, et examine, avant d'acquiescer, la justesse des raisons sur lesquelles s'appuie la direction qui nous est donnée ; au point que, si nous en venons à douter de la capacité ou de la sagesse d'un directeur, il est parfaitement légitime de le laisser pour s'adresser à un autre. C'est pourquoi le vœu d'obéissance par lequel certaines âmes se lient à leur directeur, comme le fit sainte Thérèse d'Avila, soulève bien des objections. « On ne devrait pas, en rigueur de terme, parler de vœu d'obéissance... mais de prudence ou de docilité dans les choses de la vie spirituelle. » (1).

Ce sont les mêmes réserves que je retrouve exprimées à propos de la direction autoritaire de l'abbé Chaumont, la même doctrine formulée. « Si cette autorité, que M. Chaumont attribue au prêtre, s'entend bien d'abord de la soumission due aux supérieurs hiérarchiques qui représentent directement pour tous les fidèles l'autorité de Dieu, si encore elle se conçoit pour le supérieur religieux..., elle se comprend moins aisément vis-à-vis d'un directeur que chacun choisit librement, qu'il peut librement quitter, dont finalement l'autorité sur telle âme en particulier dépend uniquement du choix toujours révocable que cette âme en a fait. Ici, on ne peut parler d'obéissance que dans un sens analogique puisque l'autorité de l'Eglise, dès qu'il s'agit de la désignation de la personne concrète et particulière du directeur, n'intervient plus... Parce que le choix (d'un directeur) n'a pas été ratifié par l'Eglise comme l'est le vœu d'obéissance du religieux, il ne présente pas les mêmes garanties, et l'abdication de jugement imposée en vertu de ce choix restera toujours un acte quelque peu hasardeux. » (2).

Ainsi, la doctrine ici nettement formulée n'admet pas une obéissance sans réserve, une soumission de la volonté et du jugement, facultés dont nous ne devons pas abdiquer l'exercice ; et la preuve que l'on n'est pas lié, c'est que l'on a toujours la possibilité de changer de directeur (3).

(1) Marchetti : *Op. cit.*, p. 348.

(2) H. Lalande : *L'Abbé Henri Chaumont*, « Revue d'ascétique et de mystique », 1920, pp. 389, 391.

(3) Toutefois, il faut bien le reconnaître, le catholicisme, sur cette

Après la doctrine, voici, prise sur le vif, c'est-à-dire dans leurs lettres, la pratique de la plupart des directeurs, conforme à cette exigence de liberté. Ils recommandent une direction souple, qui fasse appel au jugement, à la conscience du dirigé, qui ne le laisse point passif, qui suggère au lieu d'ordonner, propose au lieu d'imposer, et qui, plutôt que de l'en décharger, remette l'âme en face de ses responsabilités et de ses devoirs.

« Etre dirigé, dit Mgr Cagnac, c'est une heureuse fortune, mais à la condition qu'on ne fera pas abnégation de soi-même. Consulter un directeur, c'est bien ; se consulter beaucoup soi-même, c'est encore mieux. Ainsi parlent les maîtres en spiritualité. » (1). Voici saint François de Sales, le type, à certains égards, du directeur, et que l'on peut considérer comme autoritaire. En son langage pittoresque et toujours savoureux, il écrit à propos de la direction : « Certes, celui qui, à vive force, ouvrirait la bouche à un ami, lui fourrerait la viande dans le gosier et la lui ferait avaler, il ne lui donnerait pas un festin de courtoisie, mais le traiterait en beste et comme un chapon qu'on veut engraisser. Cette espèce de bienfait veut estre offert par semonces, remontrances et sollicitations, et non violemment et forcément exercé ; c'est pourquoi il se fait par manière de désir et non de vouloir absolu. » (2). Sainte Chantal, bien placée pour juger de la direction de l'évêque de Genève, souligne dans les lettres de celui-ci ces affirmations énergiques : « J'aime les âmes indépendantes, vigoureuses et qui ne sont pas femelles. » (3). Quand il lui donne quelques conseils, il ajoute fréquemment des indications comme celle-ci : « Ce sont avis bons et propres pour vous, non point commandements ; ils requièrent qu'on ne les méprise pas et qu'on les aime, cela est bien assez ; mais ils n'obligent pas aucunement. » (4). Et la sainte d'avouer : « Pour moi, souvente fois, j'ai eu peine de ce qu'il ne me commandait pas assez. » (5).

Voici Bossuet : « Loin de vouloir vous attacher les âmes

question comme sur beaucoup d'autres, n'est pas absolument cohérent. Quand il ne s'agit pas d'un point de dogme, les opinions les plus contradictoires peuvent se faire jour, l'Eglise n'usant pas alors de son magistère pour trancher et imposer une attitude déterminée. C'est ainsi que, non seulement on a vu pratiquer une direction autoritaire, mais on a voulu parfois légitimer en principe cet autoritarisme.

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, p. 78.
(2) *Traité de l'amour de Dieu,* VIII, ch. III. *Œuvres,* t. V, p. 66.
(3) *Lettre à la mère de Chantal, Œuvres,* t. XX, p. 216.
(4) *Lettre à la mère de Chantal, Œuvres,* t. XIII, p. 265.
(5) *Œuvres de sainte Jeanne de Chantal,* t. II, p. 201.

infirmes, rendez-les libres, et, autant que vous le pourrez, mettez-les en état d'avoir moins besoin de vous et d'aller comme toutes seules par les principes de conduite que vous leur donnez. » (1).

Le chanoine Beaudenom écrit : « La direction n'exige pas nécessairement l'obéissance. Elle est un conseil éclairé dont on doit faire cas selon la prudence, par conséquent selon la valeur des conseils demandés et de celui qui les donne. On peut s'en écarter si, de bonne foi, on ne les trouve pas très justes et très applicables. Ce serait bien reposant de n'avoir pas la responsabilité de cet examen, mais c'est seulement par exception et dans une mesure toujours limitée qu'on doit s'en rapporter aveuglément à l'obéissance. Une obéissance habituelle du jugement tendrait plutôt à nous diminuer... A mon avis, la direction n'est pas l'impératif catégorique s'imposant par un droit qui lui serait propre, mais pouvant néanmoins s'imposer comme une lumière. L'âme reste l'arbitre. Si elle croit devoir se conformer au conseil reçu parce qu'il fixe les incertitudes de son esprit, elle l'accueille alors comme venant de Dieu et lui transmettant sa pensée. » (2). Pour le chanoine Beaudenom, la direction ne supprime ni le jugement, ni la responsabilité ; elle n'implique aucune abdication, elle respecte la dignité de la personne ; elle est un conseil dont on a le droit de s'écarter si on ne le juge pas profitable.

Le P. Chevrier déclare, avec non moins de netteté : « Ce qui est trop fortement conseillé n'a pas une base solide et durable ; il faut laisser les âmes vouloir elles-mêmes, alors on peut espérer plus de constance. » (3).

Le P. Antony Boissel écrit : « Décider n'entre point dans le rôle du directeur ; il doit se contenter d'éclairer, de conseiller, de corriger, d'approuver, d'encourager. » (4).

Mgr Isoard montre le danger de la direction autoritaire : « Si la direction, c'est-à-dire l'habitude de réclamer les

(1) *Méditations sur l'Evangile. Du Dimanche des Rameaux à la Cène, LVIe jour.*

(2) *Lettres de direction de M. le Chanoine Beaudenom*, Paris, Lethielleux, 1920, p. 244.

Le chanoine Beaudenom (1840-1916) fut aumônier de divers couvents de femmes. Mais, arrêté de bonne heure par la maladie — tout jeune, il avait demandé à Dieu de beaucoup souffrir — il vécut dans la solitude, exerçant par ses lettres et ses conseils une influence profonde sur les âmes qui s'adressaient à lui. Il est l'auteur justement réputé d'ouvrages ascétiques parus anonymement, notamment la *Pratique progressive de la direction et de la confession*, en 2 vol., Paris, Lethielleux.

(3) *Vie*, par l'abbé CHAMBON, p. 535, in R. PLUS : *La direction d'après les maîtres...*, p. 64.

(4) *Retraites fermées, théorie et pratique*, Beauchesne, p. 250.

conseils d'un prêtre, a pour effet de vous dispenser de la réflexion et de vous ôter la responsabilité de vos actes, elle est une pratique dangereuse. Nous n'avons pas le droit d'abdiquer le gouvernement de notre vie, de déposer la responsabilité de nos déterminations. Nous pouvons lui dire : Où conduisent ces divers chemins qui s'ouvrent devant moi ? Quels obstacles rencontrerai-je sur la route ? De quelles précautions dois-je m'entourer avant de m'y engager ? Nous pouvons faire ces questions, tenir compte de ces réponses et conserver néanmoins toute notre liberté. » (1).

Mgr Gay, résistant à une âme qui aurait voulu se confier à lui et lui obéir aveuglément, lui écrit : « Je n'emploierai pas, malgré votre prière, au moins habituellement, les formules impératives dont vous me parlez ; il vous semble qu'elles vous donnent la paix. Oui, une paix naturelle que je ne vous veux pas. Elles vous déchargeraient du poids de la vie ; il n'est pas bon que vous ne le sentiez plus. Je vous serai le Cyrénéen, mais rien de plus. Je vous aiderai, je ne me substituerai point à vous... Donc, je ne vous veux pas pour esclave — le mot est bien de vous — il est excessif et répréhensible. Je vous veux pour fils, et fils raisonnable, s'éclairant des conseils du père... mais marchant comme un homme et non comme un enfant... Ayez donc le courage de vivre et si l'expérience que cela vous donne de vous-même vous humilie, ne vous en faites pas une raison d'abdiquer, mais une raison de vous améliorer. » (2).

L'abbé Frémont, écrivant, il est vrai, à une protestante convertie et faisant peut-être inconsciemment la part de ce qui lui restait de son éducation protestante, déclare non moins nettement que la direction ne supplante pas la personnalité et la responsabilité chez le dirigé : « Retenez du protestantisme, lui dit-il, l'habitude de vous guider par la conscience sous le regard divin. Le catholicisme... n'a pas voulu supprimer l'action directe de notre conscience, mais la fortifier en l'éclairant davantage. Les deux lumières, celle du directeur et du pénitent, doivent s'unir sans que jamais la première supplante la seconde. Retenez bien cette recommandation, car elle est très importante. C'est toujours à chacun de nous qu'il importe, en dernier ressort, de prendre

(1) *Le sacerdoce*, t. I, p. 429. R. PLUS : *La direction d'après les maîtres...*, p. 65.
(2) *Lettres de direction spirituelle*, 4 vol., Paris, Oudin, t. I, p. 267.

énergiquement toute la pleine responsabilité de ses actes. » (1).

Il ressort de l'ensemble de ces citations — et il serait facile de les multiplier — qu'il y a une direction large, faite de conseils et de suggestions plus que de commandements, qui cherche simplement à éclairer la conscience et qui laisse ensuite à chacun la décision et la responsabilité de ses actes. Les objections que l'on fait généralement à la direction visent la direction autoritaire, qui exige, ordonne et se soumet les consciences, empiétant sur leur liberté, substituant la personnalité du directeur à celle du dirigé, obligeant ce dernier à voir avec les yeux, à sentir avec le cœur, à juger avec la conscience de celui à qui il s'est abandonné (2). Qu'une telle direction existe, nous l'avons montré, et il serait vain de le nier ; c'est d'elle que l'on pourrait dire qu'elle est un opium pour l'âme. Mais à côté de cette direction, nous avons relevé ce qui nous est apparu comme la vraie direction, une direction respectueuse de la liberté des consciences ; le vrai directeur n'est pas un maître, mais un ami, un père qui conseille, qui soutient, qui encourage, qui signale les dangers et les pièges du chemin, un peu comme le ferait un guide au cours d'une ascension difficile ; quelqu'un à qui l'on peut se confier, sûr de trouver en lui cette charité qui jamais ne décourage, en même temps que cette force qui redresse, cette perspicacité dans le danger et cette vue claire du chemin que n'a pas toujours celui qui cherche sa route en tâtonnant dans la brume.

La vraie direction est si peu une mainmise dictatoriale sur les consciences que son but ultime paraît être d'amener l'âme à se passer d'elle. Cette affirmation que nous avons relevée à plusieurs reprises sous des plumes protestantes, nous l'avons retrouvée non moins explicitement exprimée ni avec moins de force par un grand nombre de directeurs catholiques.

Pour M. Olier, le directeur doit ressembler à l'étoile des Mages : celle-ci « ne leur apparaît que pour leur faire

(1) *Histoire d'une conversion et d'une direction. Correspondance de l'abbé Frémont et de la Comtesse d'A...*, Paris, Bloud et Gay, 1931, 3 vol., t. II, p. 10.

(2) C'est contre cette direction autoritaire que s'élève M. P. Maury. « Le pasteur, écrit-il, refuse d'être un directeur spirituel en ce sens qu'il pourrait exiger l'obéissance passive à ses décisions, comme si elles étaient en elles-mêmes le commandement de Dieu. » P. Maury : *Ministère du Pasteur*, « Foi et Vie », 1939, n° 1, p. 30. Cette direction autoritaire n'est cependant pas la seule, bien que ce soit généralement la seule que l'on ait en vue quand on fait le procès de la direction.

connaître Notre-Seigneur, pour les conduire à lui et aussitôt elle disparaît » (1). Pour Lippert, l'office de la direction est celui d'une mère qui ne soutient son enfant que pour lui apprendre à marcher : « La direction spirituelle, moyen discret d'aider l'âme à marcher, et qui s'avérera d'autant meilleur que l'âme, grâce à lui, sera devenue plus vite capable de s'en passer et d'aller seule. La direction assidue et jalouse est un non-sens comme le serait, pour une mère, de porter son petit enfant au lieu de lui apprendre à marcher. Elle doit le soutenir à peine, du bout du doigt, le laisser à tout moment à lui-même, triompher lorsqu'il s'affranchit et s'élance. » (2).

Lippert met en garde contre le danger qu'il y aurait à trop attendre de la direction spirituelle. Il est des heures où l'on ne peut être que seul avec Dieu : « Quand vous aurez trouvé (un directeur, si bon soit-il), vous serez déçu. Au premier moment, ce sera un ravissement. La confiance vous pénétrera de sa douce chaleur ; une impression de sécurité succédera à vos doutes pusillanimes et d'un mouvement joyeux, vous vous donnerez à l'envoyé de Dieu. Mais précisément parce qu'il est l'envoyé de Dieu, il vous repoussera doucement ; toute son action tendra à vous éloigner de lui pour vous approcher de Dieu, à vous faire comprendre que Dieu est le seul objet de votre recherche, et enfin, la meilleure chose que fera pour vous ce Raphaël terrestre, sera de vous quitter pour vous laisser seul avec Dieu.

« La dernière étape de la montée aérienne qui conduit à Dieu s'appelle solitude. Finalement donc, il faut que l'homme risque l'aventure et, jetant tout par-dessus bord, qu'il pointe seul au zénith. Nul étranger ne peut suppléer ce dernier effort essentiellement personnel. Il convient donc de vous préparer à cette espèce de déception ou plutôt d'y parer en n'espérant pas trop du secours que Dieu vous enverrait dans cet homme. Il ne sera là que pour un temps, le temps de vous apprendre à vous passer de lui et de tout autre qui n'est pas Dieu. Vous dites aujourd'hui : « *Hominem non habeo.* » Si Dieu vous envoie un homme, ce sera pour vous guérir de cette inquiétude intérieure et remplacer sur vos lèvres le cri vers l'homme par le cri vers Dieu. » (3).

(1) *L'esprit d'un directeur des âmes selon M. Olier*, p. 57.
(2) Pierre LIPPERT : *Cœurs inquiets*, trad. Marie Gruter, adapté par Th. Henusse, Beyaert, Bruges, 2e éd., p. 74-75.
(3) LIPPERT : *Cœurs inquiets*, pp. 4-5.

« Un bon directeur doit apprendre à se passer de lui, dit le P. Léonce de Grandmaison ; il ne veut pas que l'on maintienne les âmes dans un état de minorité spirituelle, bien différent de l'esprit d'enfance. » (1). Son biographe a pu écrire : « Pour lui, le rôle de directeur consistait surtout à aider l'âme à connaître et à mortifier ses passions ; les pierres ôtées du chemin, il laissait le créateur avec sa créature. » (2).

Nous citerons encore ces mots du P. Plus : « On comprend qu'il faille un bateau-pilote pour certaines entrées ou sorties de port, pour les passes difficiles, etc., mais hormis ces cas, le navire doit avoir ses appareils et son commandant de bord et pouvoir avancer sans le constant secours d'un pilote. Ici de même. Il en va de la direction comme de l'éducation : on n'a pas un guide et un maître pour tuer en soi le vouloir et l'initiative, mais pour s'initier, et, dès que possible, pouvoir marcher de soi-même ; on se fait diriger pour se conduire ; se conduire est un verbe personnel ; le but de la direction est d'apprendre, le moment venu, à se passer de direction, ou à n'en avoir plus qu'un besoin intermittent de plus en plus atténué, et, sauf exception, de pur contrôle. » (3).

Toutefois, on peut se demander si, dans le catholicisme, cet état où l'âme, devenue majeure, peut marcher seule, sans les conseils d'un directeur, n'est pas une limite idéale jamais atteinte dans la réalité. Léon XIII, écrivant à l'évêque de Baltimore, attestait la nécessité de la direction pour ceux-là mêmes qui s'élèvent le plus près de la perfection, car ils suivent une voie moins fréquentée et sont plus exposés à l'erreur. « Ils ont, par ce fait même, plus que les autres besoin d'un maître et d'un guide. » (4). Le P. Plus, lui-même, en dépit de son affirmation catégorique : « Le but de la direction est d'apprendre à se passer de direction », laisse entendre que l'âme, parvenue à sa majorité spirituelle, a cependant besoin, de loin en loin, de rechercher les conseils d'un directeur, ne serait-ce que pour être sûre de n'avoir pas dévié sans y prendre garde de la voie droite. Tanquerey affirme que la direction doit être virile, sans laisser entendre pourtant que l'âme puisse jamais s'en passer tout à fait : « Le directeur s'efforcera de conduire ses dirigés de telle

(1) Léonce DE GRANDMAISON : Conférences spirituelles à l'Association Saint François-Xavier, *Ecrits spirituels*, Paris, Beauchesne, I, pp. 56-57.

(2) Jules LEBRETON : *Le P. Léonce de Grandmaison, Paris, Beauchesne*, 1932, p. 316.

(3) R. PLUS : *La direction d'après les maîtres...*, p. 66.

(4) Lettre du 22 janvier 1899.

sorte qu'ils puissent, au bout de quelque temps, non pas se suffire complètement à eux-mêmes, mais du moins se contenter d'une direction plus brève et résoudre les difficultés ordinaires par le moyen des principes généraux qu'il leur a inculqués. » (1).

Ils sont rares, en effet, ceux qui, comme le frère Laurent, assurent ne pas avoir besoin de directeur : « Je lui demandais un jour quel était son directeur ; il me répondit qu'il n'en avait point, et qu'il ne croyait pas en avoir besoin, puisque la règle et les emplois qu'il avait dans la religion lui marquaient ce qu'il avait à faire pour l'extérieur et l'Evangile, l'obligation d'aimer Dieu de tout son cœur ; que, connaissant cela, un directeur lui paraissait inutile. » (2).

Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure, nous semble-t-il, que l'objection contre la direction tirée du fait qu'elle maintiendrait l'âme en tutelle ne nous paraît pas fondée en principe. Il existe, redisons-le, une direction autoritaire qui mérite un tel reproche, et qui constitue un véritable asservissement. De cette direction-là, une âme forte, qu'elle soit protestante ou catholique, ne voudra jamais, et avec raison ; on ne saurait abdiquer sa volonté, sa conscience, sa personnalité, quand il s'agit de cette chose essentielle qu'est le salut, entre les mains d'un directeur, si sage soit-il ; ce serait paresse, abandon et lâcheté. Il est, en revanche, une direction — la seule qui puisse trouver droit de cité dans le protestantisme, en dehors de cas spéciaux et déjà pathologiques — qui tend à l'émancipation de l'âme, une direction de conseil, d'aide spirituelle, d'encouragement, de suggestions, qui a sa place normale dans une vie religieuse, et dont le but ultime est de se rendre inutile (3).

(1) Ad. Tanquerey : *Précis de théologie ascétique et mystique,* nouv. éd., Desclée, 1923, p. 355.

(2) *La Pratique de la Présence de Dieu, comprenant les Entretiens, les Maximes spirituelles et les Lettres du Frère Laurent,* Paris, Fischbacher, 1924, pp. 48-49.

(3) Voici un exemple de cette direction protestante, qui laisse l'âme en face de ses responsabilités, se refusant à rien défendre et à rien ordonner, parce que chacun doit se décider personnellement. « J'ai entendu raconter par un pasteur, écrit M. A.-N. Bertrand, qu'une de ses catéchumènes était venue lui demander s'il l'autorisait à assister à une sauterie quinze jours avant sa première communion. « Je me suis bien gardé, disait-il, de lever les bras au ciel et de m'écrier : Malheureuse enfant !... Je me suis contenté de lui dire, avec les marques authentiques de la plus profonde stupéfaction : Et vous avez envie de danser ? En ce moment ? Cela m'étonne. Après cela, si vous en avez tellement envie, j'aime mieux vous voir danser un soir, et n'y plus penser le lendemain, que de vous voir pleurer trois jours parce que je vous aurais défendu d'y aller. Mais j'avoue que votre question me surprend. » — Oh ! Monsieur, disait la jeune fille à son pasteur quelques mois après, je n'ai

III

Inutile ?... La direction le devient-elle jamais ? Le protestantisme se flatte de conduire les âmes à leur majorité spirituelle, en réalité ne les abandonne-t-il pas trop souvent à leur solitude spirituelle ? Et n'y a-t-il pas un certain orgueil à prétendre se passer des conseils et de l'appui de guides éprouvés ? Cette indépendance farouche et ombrageuse n'est-elle pas, chez beaucoup, une cause de stérilité ? On prétend obéir à Dieu et non point aux hommes, et on ne voit pas que ce sont les hommes souvent qui peuvent nous rappeler les commandements de Dieu, ou nous reprocher des défaillances dont nous n'avons peut-être pas conscience. Il a fallu Nathan pour aller dire à David après son crime : « Tu es cet homme-là ! » D'ailleurs, on est bien obligé de constater que ce sont les âmes les plus humbles qui recherchent le plus volontiers ces conseils et cette direction, sans être pour cela de ces « âmes femelles » que n'aimait pas saint François de Sales. Quant à la soi-disant majorité de ceux qui s'enveloppent dans un isolement splendide, en général, elle ne les mène pas très haut. Il n'est pas faux que, dans une certaine obéissance aux hommes, quand on reconnaît en eux des ministres de Jésus-Christ, et quand on est amené à voir, dans ce qu'ils disent, des exigences divines, il y ait un acte d'humilité, qui peut être l'occasion d'un véritable progrès spirituel. Les catholiques en font l'expérience et n'hésitent pas à faire, de cette humilité et de cette défiance de soi, un des arguments en faveur de la direction (1). Calvin lui-même ne craignait pas d'affirmer que « ce nous est un très bon et utile exercice à humilité quand Dieu nous accoutume à obéir à sa Parole, encore qu'elle nous soit prêchée par des hommes semblables à nous, voire même quelquefois inférieurs en dignité » (2). Car Calvin se garde bien de dire aux fidèles : Tu as la Bible ; il te suffit de la lire ; tu n'as, après cela, besoin de personne. L'isolement spirituel de tant de protestants n'est

jamais eu honte de ma vie comme lorsque j'ai vu votre étonnement ! » Voilà, je crois de la bonne direction de conscience qui laisse la décision à celui qui doit la prendre et qui ne perd pas de vue cette idée essentiellement évangélique, que les raisons profondes de la décision importent plus que la décision elle-même. A.-N. BERTRAND : *Le protestantisme et la direction de conscience*, « Evangile et Liberté », 1[er] juillet 1925.

(1) Cf. SAUDREAU : *Manuel de spiritualité*, § 161.

(2) *Inst. chrét.*, *IV*, III, 1.

point le fait du réformateur et de sa doctrine. Il ne les a pas laissés seuls devant le Livre, ou en tête-à-tête avec leur conscience : il les a insérés dans l'Eglise où ils reçoivent l'aide spirituelle dont ils ont besoin, si affermis soient-ils. « Il lui plaît (à Dieu) que non seulement chacun soit attentif à lire en son particulier, mais qu'il y ait maîtres et docteurs pour nous guider et aider. » (1). Lui qui sut former des consciences inflexibles, il voulait que le magistère de l'Eglise s'étendît sur le cours entier de l'existence, en sorte que nul ne pût jamais croire pouvoir se passer d'elle : « Notre infirmité ne souffre pas que nous soyons retirés de l'école jusqu'à ce que nous ayons été disciples tout le cours de notre vie. » (2).

C'est à se demander s'il y a jamais ici-bas, pour l'homme chrétien, une véritable majorité spirituelle puisqu'il lui faut demeurer à l'école tout le cours de sa vie. En tout cas, Calvin redit le « *semper peccator* » de Luther. « Quelque sainteté qui soit aux fidèles, néanmoins, pendant qu'ils habitent en ce corps mortel... ils sont toujours pauvres pécheurs. » (3). Il faut, par suite, qu'ils soient assurés toujours à nouveau du pardon de Dieu ; ne faut-il pas également qu'ils soient aidés et dirigés toujours à nouveau, tout au moins dans certaines circonstances difficiles ? Tout ce que Calvin dit du ministère de la Parole dans le chapitre III du Livre IV de l'*Institution* peut s'appliquer tout aussi bien au ministère de la direction. Ce ministère est nécessaire en particulier pour combattre l'orgueil de celui qui prétendrait « avoir en soi tout ce qu'il lui faut sans avoir affaire des autres » (4). Sous prétexte de majorité spirituelle, ne prétend-on pas avoir, en effet, tout ce qu'il faut sans avoir affaire des autres ? Jésus-Christ, dit encore Calvin, « dispense et distribue à son Eglise ses grâces par ses serviteurs, lesquels il a commis en cet office, et auxquels il a donné la faculté de s'en pouvoir acquitter » (5). La grâce d'annoncer l'Evangile serait-elle la seule que le Christ communiquât à ses ministres ? Et de quel droit en exclure la grâce d'éclairer, de soutenir, de fortifier, de diriger et de guider, comme l'Ecriture nous montre que l'ont fait les apôtres ? Quand Jésus-Christ a voulu illuminer des hommes comme Corneille et Saul de Tarse, il ne leur parla pas de sa propre bouche, mais il les renvoya à un homme mortel. « Si

(1) *Inst. chrét., IV*, I, 5.
(2) *Inst. chrét., IV*, I, 4.
(3) *Inst. chrét., IV*, I, 22.
(4) *Inst. chrét., IV*, III, 1.
(5) *Inst. chrét., IV*, III, 2.

cela ne s'est point fait témérairement, que Jésus-Christ, qui est le maître unique des fidèles, au lieu d'enseigner saint Paul, l'ait renvoyé à l'école d'un homme... qui est-ce qui osera maintenant mépriser le ministère humain, ou le laisser là comme superflu ? » (1). Ce ministère d'Ananias auprès du futur apôtre n'était-il pas essentiellement un ministère de direction ? Or, Calvin déclare qu'on ne saurait le considérer comme inutile et superflu.

Certes, je comprends bien ce que l'on entend par majorité spirituelle. C'est cette possibilité pour le chrétien, pénétré de l'Evangile et dont la conscience a été réveillée, de se diriger lui-même, de décider lui-même de son devoir, avec le concours du Saint-Esprit, de prendre lui-même ses responsabilités, de ne pas renoncer à son jugement, au libre exercice de sa conscience, à son libre examen et de ne pas se laisser dicter du dehors un devoir qu'il n'accomplirait comme tel que parce qu'il lui serait imposé par un homme devenu comme le substitut de sa propre conscience. Cette majorité spirituelle est comme une barrière dressée contre la direction autoritaire, et avec raison, mais elle ne s'oppose pas à la véritable direction : celle-ci implique, chez celui qui l'accepte, le plein exercice de ses facultés, de son jugement, de son libre examen. Il obéit, mais parce que sa conscience réveillée, éclairée, ratifie le jugement ou le conseil de son directeur, se l'approprie en quelque sorte et le fait sien ; il n'y a là aucune pression extérieure ; le respect de la conscience est pleinement assuré.

Et sans doute, à mesure que le chrétien avance dans la vie chrétienne, à mesure qu'il se laisse pénétrer davantage par l'Esprit du Christ, il prend l'habitude de « marcher selon l'Esprit ». Il aura, dès lors, de moins en moins besoin de conseils ; sa conscience éclairée, vivifiée par sa communion avec Jésus-Christ, lui montrera toujours mieux, en chaque circonstance, ce qu'il doit faire pour se conduire « d'une manière digne de l'Evangile ». Mais n'est-ce pas précisément parce qu'il sera plus avancé dans la vie chrétienne qu'il sera aussi plus humble ? Il ne jugera pas superflus les conseils et les directions ; il ne s'isolera pas, ne restera pas à l'écart de l'Eglise, à l'écart de ses frères, drapé dans son infaillibilité personnelle. Son sens spirituel plus affiné lui permettra de mieux discerner, dans les avis qu'il pourra recevoir, ce qui est pour lui utile et bon, le pain nutritif parmi les cailloux ; mais il ne refusera pas pour autant l'aide fraternelle de chré-

(1) *Inst. chrét., IV*, III, 3.

tiens comme lui, le contrôle de leurs propres lumières. « Les esprits des prophètes, écrit l'apôtre, sont soumis aux prophètes. » (1).

En outre, n'est-il pas vrai, comme le déclare Léon XIII, que plus on est haut, plus grandissent les tentations et les risques du voyage sur des voies moins fréquentées ? Il ne s'agit pas, certes, de jalonner, comme le fait une certaine théologie catholique, les moindres degrés de l'ascension d'une âme, et de dessiner sa course d'un trait ferme à travers les écueils d'un océan tous d'avance repérés, et portés sur la carte de la spiritualité chrétienne. Cependant, les tentations ne manquent jamais (2) ; elles grandissent, pourrait-on dire, avec la sainteté, tentations plus raffinées et par là même plus dangereuses. Dans la mesure même où l'on essaie d'incarner dans sa vie l'absolu de l'Evangile, on se heurte à des situations plus complexes, on se sent engagé en des solidarités plus lointaines ; la conscience plus délicate envisage de nouveaux devoirs, de nouveaux renoncements, de nouveaux sacrifices ; et n'a-t-on pas alors besoin de prendre conseil, de recourir à un certain contrôle de ses inspirations, pour être sûr de ne pas se laisser duper par la « folle du logis » avec laquelle il faut toujours compter, et de ne pas sacrifier à d'illusoires devoirs les tâches immédiates et quotidiennes ?

N'arrive-t-il pas aussi qu'une âme, parvenue à un certain degré de spiritualité, s'assoupisse et, au lieu d'avancer, recule ? L'avertissement fraternel d'un ami clairvoyant pourrait être alors pour elle comme l'aiguillon qui la réveillerait et la remettrait au droit chemin. Si majeure que soit une âme, elle ne saurait prétendre se suffire à elle-même, rompre la solidarité qui l'unit aux autres et s'enfermer dans une solitude orgueilleuse. Pendant tout le cours de notre existence terrestre, nous sommes à l'école, et notre vocation est d'apprendre (3).

(1) I Cor. XIV, 32.

(2) C'est cette situation glissante où se trouve à chaque instant le chrétien qui rendait aux yeux de saint François de Sales la direction toujours utile. « Nous sommes en cette vie, disait-il, dessus la glace, trouvant à tout propos des occasions propres pour faire trébucher et tomber, tantôt au chagrin, ores en des murmures, un peu après en des bizarreries d'esprit, qui feront que l'on ne pourra rien faire qui nous puisse contenter. Les aides que l'on nous donne sont pour nous aider à nous tenir fermes en notre chemin, afin de nous empêcher de tomber, ou, si nous tombons, qu'elles nous aident à nous relever. *Les vrays entretiens spirituels*, *Œuvres*, t. VI, p. 42.

(3) Une forte personnalité protestante m'écrivait avec une pointe d'humour : « Je pense souvent à votre idée que le directeur doit viser à se rendre inutile ; il aura fabriqué une sainte dans ce cas ! » N'est-ce pas reconnaître que l'on a toujours plus ou moins besoin de direction ?

En admettant même que l'on puisse arriver à se passer de direction dans les circonstances normales de la vie, il y a toujours les périodes de crise et ces brusques tournants d'une route, jusque-là toute droite et unie : maladies, deuils, tentations imprévues, orages des sens, échecs, revers de toutes sortes. Il faut se sentir bien fort, à ces heures-là, pour prétendre rester seul, fût-ce seul avec Dieu. Comme il est plus humain de demander de l'aide, de rechercher l'appui d'une main ferme à l'heure où tout chancelle, l'assurance d'un regard clair, alors que l'on tâtonne dans l'obscurité ! N'est-ce pas alors l'heure du directeur, de l'homme en qui l'on a confiance, du pilote à qui l'on abandonne pour un temps la barque désemparée ? Sans doute, Dieu est le grand pilote, mais c'est toujours par le ministère des hommes qu'il vient au secours des hommes, et le directeur peut être le messager de Dieu pour une âme momentanément aveuglée par les larmes, la tentation ou le doute, comme le fut Ananias pour Saul de Tarse, aveuglé par les révélations consumantes du chemin de Damas.

En soulignant ainsi cette nécessité de la direction, même pour des âmes parvenues à ce que l'on appelle leur majorité spirituelle, et, sinon d'une façon constante, du moins dans certaines circonstances spéciales, nous ne prétendons pas faire du directeur un surhomme, qui échapperait nécessairement lui-même aux dangers qu'il signale, ni soumettre, dans une pensée cléricale, l'âme du laïque au magistère du prêtre. Le directeur lui-même a parfois besoin d'être dirigé. C'est le témoignage d'une âme forte comme saint Bernard. Il déclare au chanoine régulier Ogier que celui qui se constitue son propre maître ou directeur se fait le disciple d'un sot (1), et il ajoute : « J'ignore ce que les autres pensent d'eux-mêmes à ce sujet, pour moi, je parle d'expérience et déclare qu'il m'est plus facile et plus sûr de commander à beaucoup d'autres que de me conduire moi seul. » (2).

C'est également le témoignage de saint François de Sales. Ce qu'il dit de la direction en général, ne l'a-t-il pas lu dans sa propre expérience ? « Nous ne pouvons être parfaitement clairvoyants sur nous-mêmes, nous ne pouvons pas être des juges impartiaux dans notre propre cause, en raison d'une certaine complaisance si secrète et imperceptible que, si on

(1) « *Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum facit.* »
(2) Epist. LXXXVII, 7, in Ad. TANQUEREY : *Précis de théologie ascétique et mystique*, pp. 344-345.

n'a bonne vue, on ne la peut pas découvrir, et ceux mêmes qui en sont atteints ne la connaissent pas si on ne la leur montre. » (1). Nous avons donc besoin d'un médecin spirituel pour porter un diagnostic impartial sur notre état d'âme et prescrire les remèdes les plus efficaces : « Hé, pourquoi voudrions-nous être maîtres de nous-mêmes pour ce qui regarde l'esprit, puisque nous ne le sommes pas pour ce qui est du corps ? Ne savons-nous pas que les médecins, lorsqu'ils sont malades, appellent d'autres médecins pour juger des remèdes qui leur sont propres ? » (2).

Le directeur n'est donc point au-dessus du dirigé ; il est simplement quelqu'un dont le regard n'est point altéré, dans les conseils qu'il donne à d'autres, par cette secrète complaisance à l'égard de soi-même, dont parle saint François, quand ce n'est pas par une haine de soi-même tout aussi injustifiée. Il est le médecin qui peut juger objectivement de la maladie, une maladie qu'il a peut-être connue par sa propre expérience ou qu'il connaîtra demain, mais dont il est pour l'instant indemne.

Ce n'est donc pas se mettre en tutelle que d'avoir recours à la direction telle que nous l'avons envisagée, ce n'est pas abdiquer, « renoncer à la noble fatigue de vivre » et décliner sa propre majorité spirituelle ; c'est tout simplement faire acte d'humilité et reconnaître que nous ne sommes pas toujours, ni dans tous les cas, le meilleur juge de nous-même et le seul médecin possible de notre âme.

(1) *Introduction à la vie dévote,* III, 28, *Œuvres,* t. III, p. 234.
(2) *Sermons recueillis. Pour la fête de N.-D. des Neiges, Œuvres,* t. IX, p. 95.

CHAPITRE V

Direction spirituelle et grâce divine

I

La direction spirituelle est suspecte à beaucoup parce qu'elle apparaît comme un effort de l'homme tendant à se substituer à la grâce de Dieu. Elle est une pédagogie, avons-nous dit ; or, objecte-t-on, toute pédagogie ne cherche-t-elle pas à développer des virtualités latentes, à cultiver des germes vivants que l'homme apporterait avec lui en naissant ? La direction spirituelle participerait par là de cet humanisme si âprement combattu de certain côté, et serait la négation du grand dogme calviniste de la corruption radicale et totale de la nature humaine.

C'est ainsi de toute pédagogie, et, par suite, de la direction elle-même, que l'on conteste, d'un point de vue que l'on veut être strictement évangélique, non seulement l'efficacité, mais encore la légitimité. « Sur la révélation évangélique, écrit le professeur Lestringant, on ne saurait fonder qu'une pédagogie de rupture se proposant une action révolutionnaire au cœur de l'enfant... Si l'éducateur place sa confiance dans les forces cachées et impondérables qui sommeillent dans l'être, dans ce qu'il y a de sain en l'homme... il renonce à une pédagogie évangélique. » (1). « Au centre du message évangélique, dit le professeur Cordier, il y a celui de la nouvelle naissance par l'Esprit. Où y a-t-il place ici pour nos efforts éducateurs ? » (2). Et Asmussen déclare : « Il est impossible à l'éducation, par n'importe quelle voie imaginable, de conduire à une véritable piété. » (3).

(1) P. Lestringant : *Le problème de la pédagogie et la pédagogie évangélique.* « Foi et Vie », 1938, n° 1, pp. 17, 27.

(2) C. Cordier : *Le problème d'une pédagogie évangélique.* Leçons données à la Faculté de Théologie de Montpellier, publiées avec celles du professeur H. Clavier, données à Giessen sur la pensée religieuse de Vinet, sous ce titre : *In unitate robur.* Strasbourg, 1935, p. 195.

(3) « Es ist unmöglich, auf irgendeinem denkbaren Wege der Erziehung wirkliche Frömmigkeit zu erzielen. » H. Asmussen : *Die Seelsorge,* p. 69.

Par ce qu'elle a de psychologique également — pédagogie et psychologie ne sont-elles pas d'ailleurs étroitement connexes ? — la direction spirituelle est mal vue par un certain nombre d'esprits. La psychologie religieuse est pour eux discréditée. Dès qu'on parle de psychologie, de science des âmes, ils vous voient démontant des mécanismes que l'on pourrait tout aussi bien remonter ensuite et déclencher à volonté, produisant ainsi, d'une manière tout humaine et artificielle, des effets, qu'on ne doit cependant pouvoir attribuer qu'à la grâce de Dieu. La direction serait ainsi une méthode, presque une recette, pour acheminer les âmes à Dieu sans Dieu, ce qui contredit la souveraine liberté de la grâce. Ce que l'on redoute, en effet, c'est « le danger d'établir un chemin menant des hommes à Dieu, la nature humaine à la grâce élective de Dieu » (1).

Il nous faut donc étudier les rapports de la direction spirituelle et de la grâce divine. La direction spirituelle est-elle décidément la négation de la grâce ?

Qu'il y ait une direction qui le soit ou qui puisse l'être, cela nous paraît incontestable ; le penchant naturel qu'a l'homme à prétendre se sauver lui-même par ses efforts, par sa volonté violemment tendue vers la conquête de Dieu, est trop enraciné pour n'avoir pas donné spontanément naissance à une direction qui favorise cet amour-propre. Aussi bien, point n'est besoin de conseils pour s'engager dans cette voie ; c'est la grande voie largement ouverte où l'on peut s'avancer sans sacrifier son orgueil essentiel, en dépit de toutes les pratiques d'humilité auxquelles on peut se soumettre. Le P. Plus signale l'existence de cette direction qu'il appelle volontariste, et où le directeur donne l'impression de vouloir se substituer à Dieu, « semblant presque oublier qu'il existe un Saint-Esprit » (2). De tels directeurs semblent croire qu'ils peuvent, par leur propre industrie, engager les âmes de vive force sur les chemins de la vie spirituelle, provoquer à leur gré, et par des procédés tout humains, certaines attitudes, certains sentiments, créer en quelque sorte la foi. L'homme n'aurait qu'à vouloir. Les semences de la vie divine sont en lui, il suffit de les bien cultiver. Tout ce qu'il faut, c'est être bon jardinier, ou faire appel à un bon jardinier. En forçant un peu les choses, on pourrait dire qu'une bonne

(1) *De l'élection éternelle de Dieu*. Actes du Congrès international de théologie calviniste, Genève, éd. Labor, 1937, p. 172.
(2) R. Plus : *La direction d'après les maîtres...*, p. 97.

technique suffit, de ce point de vue, à faire un bon chrétien ; il n'y a qu'à connaître les lois de la vie spirituelle et à s'y plier pour arriver à la foi et pour atteindre Dieu, aussi nécessairement qu'en se pliant aux lois de l'hygiène on peut vivre en bonne santé.

Ce n'est pas seulement au sein du catholicisme que l'on retrouve des manifestations de cet état d'esprit (1). Combien de « revivalistes » s'efforcent, plus ou moins consciemment, de provoquer des conversions en mettant en œuvre toutes les ressources d'un art psychologique consommé et toutes les puissances de la suggestion, semblant presque oublier, eux aussi, qu'il existe un Saint-Esprit (2) ! Or, assure-t-on, cette tentative pour substituer une technique humaine à l'action souveraine de Dieu, c'est le fond ultime de tous les paganismes ; et peu importe, après tout, que cette technique soit plus ou moins scientifique et raffinée ou qu'elle se ramène à des formules et à des rites magiques, il s'agit toujours pour l'homme de confisquer à son profit la puissance de Dieu, en un sens, de se faire Dieu.

Faudra-t-il alors, à l'extrême opposé, aboutir au quiétisme, et, pour laisser faire Dieu, s'abstenir de toute intervention humaine, de toute opération volontaire, dans la crainte de gêner les libres mouvements de l'Esprit ? L'affirmation sans contre-poids de la souveraineté de la grâce, de son action nécessitante, de son caractère imprévisible, ne tend-elle pas à diminuer à tel point l'effort et la volonté de l'homme que celui-ci en arrive à une passivité totale en face d'un Dieu qui fait tout et dispose de lui à son gré et sans lui ? Ne semble-t-on pas oublier ici que l'homme existe ?

Nous sommes là au cœur du problème théologique. Et la question n'est point artificielle. Lors du Congrès calviniste tenu à Genève en 1936, le pasteur Schneider signala les difficultés qu'il rencontrait dans son ministère de cure d'âme auprès de ceux qui s'attachaient à la double prédestination. Je ne puis pas croire, lui objecte-t-on, parce que je ne suis

(1) Une certaine tendance à surestimer la technique, tendance qui s'est manifestée surtout en Amérique, a frappé les participants de la Conférence œcuménique d'Oxford, en 1937. Cf. les travaux de la section qui s'est occupée d'éducation chrétienne. *Actes de la Conférence d'Oxford.*

(2) N'entendait-on pas, ces dernières années, cette affirmation lancée comme un mot d'ordre : « Le Réveil ? Où vous voudrez. Quand vous voudrez ! » Et sans doute, c'était affirmer avant tout la fidélité de Dieu à ses promesses, mais n'était-ce pas aussi, en un autre sens, dire que le réveil des âmes dépend de moyens humains et peut être provoqué à volonté ?

pas élu (1). N'y a-t-il donc qu'à attendre passivement le bon plaisir de la grâce ? Non, certes ! répondit le professeur Lecerf. Il faut présenter l'Evangile à l'homme pécheur en montrant la croix du Christ, en rappelant le souvenir du baptême, en dressant la table sainte. Il ne s'agit pas de savoir si cet homme est élu ou non, prédestiné ou non, mais s'il veut croire au message de l'Evangile, si, par conséquent, il veut être un élu ; et s'il le veut, c'est que Dieu a mis en lui sa volonté (2). Le rôle du pasteur est donc de prêcher l'Evangile, de transmettre l'appel de Dieu. La cure d'âme se ramène presque exclusivement dans ce cas à ce que nous avons appelé la cure d'âme-prédication. Il s'agit de mettre l'âme en mesure de se décider et, par la façon dont elle accepte le message, de manifester en quelque sorte son élection ou sa réprobation ; et il s'agit encore, au sein de la communauté, d'admonestations et de corrections afin de maintenir la discipline et de garantir à l'Eglise une certaine unité, à la fois doctrinale et morale. Mais la direction spirituelle proprement dite trouve difficilement à s'insérer, soit dans cette cure d'âme-prédication, soit dans cette cure d'âme-répréhension.

La pédagogie chrétienne, influencée à son tour par cette exaltation exclusive et unilatérale de la grâce, tend à n'être qu'une pédagogie de la Parole de Dieu, ou une pédagogie du message, c'est-à-dire une manière encore de prédication. « Ce n'est pas, affirme-t-on, par l'éducation, mais par le message que la nouvelle génération recevra une formation évangélique réelle et authentique. » (3). Tout ce qu'il convient de faire, c'est de proclamer le salut, de prêcher, de mettre les âmes en face de l'Evangile. En revanche, tout effort de direction spirituelle, comme tout effort de culture ou d'éducation, serait, assure-t-on, une sorte de reniement, la négation implicite de la liberté et de la souveraineté absolues de la grâce (4).

(1) *De l'élection éternelle de Dieu...*, p. 174.

(2) *De l'élection éternelle de Dieu...*, p. 179.

(3) Wilhelm Köpp : *Die Erziehung unter dem Evangelium*, p. 229; in Cordier : *In unitate robur*, p. 217.

(4) L'étude du pasteur W. Langenohl : *Erwählung und Seelsorge* (*De l'élection éternelle de Dieu*, p. 292), confirme ce que nous disons des réticences calvinistes à l'égard de la direction. L'auteur a bien senti l'attrait qu'exerce le catholicisme par le fait de sa direction spirituelle, et il reconnaît que c'est la raison pour laquelle, en Allemagne, certains regardent avec nostalgie du côté de l'Eglise romaine. Il voudrait remédier à la carence protestante. Mais que propose-t-il ? Encore et toujours de prêcher. Voici une de ses thèses : « L'Eglise, en faisant de la cure d'âme, affirmera et promettra à tous le salut en Jésus-Christ... » C'est bien de prédication qu'il est ici question. L'auteur souligne que la pensée de l'élection poussera le pasteur à annoncer dans chaque cas le plan

Retenons cependant que, même dans les conceptions les plus strictement calvinistes, on reconnaît le bien-fondé du ministère de la cure d'âme, sous une forme, il est vrai, beaucoup trop limitée, encore que certains semblent éprouver quelque gêne à le concilier avec la doctrine de la prédestination.

Les positions extrêmes, en effet, volontarisme d'un côté, passivité et quiétisme de l'autre, ne sont guère que des positions théoriques ; pratiquement, on ne les rencontre jamais à l'état pur. Ne convient-il pas, dès lors, de les maintenir l'une et l'autre, en les complétant et en les corrigeant l'une par l'autre ?

C'est ce problème de la grâce divine et de l'effort de l'homme — auquel aboutissent toutes les avenues de la pensée religieuse — qu'il nous faut maintenant aborder, non point dans son ensemble, est-il besoin de le dire ? mais en nous limitant aux incidences qu'il peut avoir sur la légitimité d'une direction spirituelle évangélique.

Nous nous placerons aux trois points de vue successifs des conditions de la grâce, des intermédiaires de la grâce et des points d'attache de la grâce.

II

Jésus a lié la grâce à certaines conditions préalables ; il l'a liée en fait à certaines attitudes de l'homme, si bien que la grâce n'apparaît pas dans l'Evangile comme je ne sais quoi d'imprévisible et d'arbitraire, comme un éclair illuminant les uns et laissant les autres dans la nuit, au hasard, pourrait-on dire, et sans raison apparente. Non ! Il y a des conditions d'âme en dehors desquelles il semble ne pas y avoir de grâce possible.

Parmi ces conditions, Jésus souligne la recherche, le désir. Qui cherche trouve ; à celui qui a faim et soif de Dieu, Dieu

entier de la grâce. (*Thèse* I, 1). Je doute que, dans ces conditions, on puisse vraiment pratiquer la direction spirituelle : ce sera indéfiniment l'appel au salut, à la conversion ; le pasteur sera, d'après Langenohl lui-même, celui qui dit et répète : « Il n'y en a aucun qui fasse le bien, non, pas même un seul ! » celui qui, comme Nathan à David, dit au coupable : « Tu es cet homme-là ! » Mais il semble qu'à cet homme, une fois que son élection s'est avérée manifeste, le pasteur n'ait plus rien à dire. Et c'est bien là un type de pasteur qui se rencontre trop souvent, pasteur qui ne sait que prêcher, et qui prêche encore quand il faudrait éduquer et diriger.

se révèle. Dieu n'est-il pas dans cette recherche même ? Il est singulièrement proche de l'Evangile le mot du Christ à Pascal : « Console-toi ! Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » Il y a dans la recherche une promesse de découverte, car Dieu est celui qui inspire la recherche : « Mon cœur me dit de ta part : cherchez ma face ! » (1).

Une autre condition, c'est la prière. Jésus assure que le Saint-Esprit sera donné à ceux qui le demandent, et fait de cet exaucement une certitude. Le lien entre la prière filiale qui implore et l'amour de Dieu qui donne est plus étroit encore que celui que l'on retrouve dans les relations humaines : un père ne refuse pas du pain à l'enfant qui a faim et qui lui en demande (2).

Une condition encore, c'est la foi. « Tout est possible à celui qui croit... Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ! » (3). Jésus ne discute pas sur l'origine de la foi, il l'exige ; et quand il la constate, il affirme qu'à cette foi, Dieu accorde le pardon, la paix, le salut. La grâce se laisse saisir par la foi, tel est l'ordre établi par Dieu.

Ailleurs, c'est une condition de sincérité que Jésus pose, en dehors de laquelle il ne peut y avoir ni illumination, ni possession de la vérité. La lumière est venue dans le monde, mais encore faut-il ouvrir les yeux à la lumière, accepter de se voir dans cette aveuglante lumière ; et comme elle blesse et offusque le regard, beaucoup préfèrent les ténèbres (4).

Finalement, il faut vouloir. « Combien de fois, dira-t-il, j'ai voulu et vous n'avez pas voulu !... Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie ! » (5). Il faut vouloir, et, par suite, obéir, l'obéissance manifestant la réalité de notre vouloir ; celui qui obéit connaîtra ; Dieu se révélera à lui. L'obéissance, elle aussi, comme la foi, dont elle est la fille, saisit la lumière et la grâce (6).

Il y a donc, à s'en tenir aux affirmations de l'Evangile, des conditions à remplir pour recevoir la grâce de Dieu, si imprévisible qu'on la déclare. Dieu, dans sa souveraine liberté, s'est, à certains égards, rendu dépendant de l'homme ; il a accepté de se laisser ordinairement saisir par certains gestes de l'homme, de donner, si l'on peut dire, prise sur lui. Il

(1) Psaume XXVII, 8.
(2) Matthieu VII, 7-11. Luc XI, 9-13.
(3) Marc IX, 23. Jean XI, 40.
(4) Jean III, 19-20.
(5) Luc XIII, 34. Jean V, 40.
(6) Jean VII, 17.

semble qu'il y ait ainsi des lois du monde spirituel, et que Dieu, dont l'apôtre affirme qu'il est un Dieu d'ordre, ait posé, jusque dans ce domaine de la spontanéité et de l'amour, des règles déterminées ; il n'est pas le Dieu du caprice et de l'arbitraire. Et si ce n'était pas trop presser le sens des paraboles, nous dirions que cette comparaison constante du Royaume de Dieu avec les phénomènes de la nature, ce parallélisme sans cesse statué entre l'action de Dieu dans le monde des âmes et son action dans le processus de la germination et le développement de la vie, conduisent invinciblement à affirmer l'existence de grandes lois, que l'on pourrait presque appeler naturelles, dans le monde surnaturel de la grâce. « Le règne spirituel, écrit H. Drummond, n'est pas un monde isolé, hors de la nature, entièrement indépendant de toute loi, comme le serait un monde chimérique, un monde entrevu dans un rêve ; mais c'est un monde superposé aux autres, un monde qui plonge ses racines dans le monde organique, absolument comme celui-ci plonge les siennes dans le monde inorganique, un monde obéissant à des lois qui ont le même degré de permanence et de sagesse que les lois physiques. » (1).

Peut-être, cependant, est-ce aller trop loin, en un sens, que de parler ici de lois. La loi implique un déterminisme tel que l'on puisse prévoir l'effet, et même, dans certains cas, le produire à volonté. Or, si nous affirmons l'existence de conditions nécessaires, nous hésiterions à dire ces conditions suffisantes. Il est des cas où toutes les conditions semblent remplies et où l'action de la grâce se fait attendre ; il en est d'autres où cette action se manifeste abruptement, en dehors, semble-t-il, de toutes les conditions ordinairement requises. Peut-être n'est-ce là qu'une apparence. Quoi qu'il en soit, on ne saurait statuer dans les relations de l'âme avec Dieu le déterminisme qui régit les phénomènes de la nature sans compromettre la notion même d'un Dieu personnel et vivant. « L'athéisme religieux et philosophique de plus d'un esprit sérieux, remarque le professeur Hauter, se base, d'une manière ou de l'autre, sur l'idée que les faits désignés par les fidèles comme des

(1) Henry Drummond : *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, trad. Sonceau. Nouv. éd., Paris, Fischbacher, 1900, p. 31. Drummond essaie de montrer que *les mêmes* lois de croissance, de dégénérescence, de mort, etc., qui régissent le monde organique, se retrouvent dans le monde spirituel. Nous ne discuterons pas cette thèse. Nous retenons simplement l'idée que le monde spirituel paraît avoir ses lois tout comme l'univers physique.

révélations de Dieu constituent en réalité des productions de la nature. » (1).

Mais, réserver la souveraineté de Dieu, ce n'est point, pour autant, nier les conditions posées par lui et les limites qu'il semble avoir lui-même fixées à la manifestation de sa grâce. Là où ces conditions ne se trouvent pas réalisées, Jésus donne à entendre que Dieu, ordinairement, n'agit pas ; là où elles le sont, Dieu s'est, en quelque sorte, obligé lui-même à intervenir : c'est là tout le sens des promesses de l'Evangile.

D'autre part, dire qu'il est des conditions à remplir, ce n'est pas postuler, dans le monde spirituel, le déterminisme des lois naturelles. Une condition n'est pas une cause, elle ne saurait être suivie nécessairement de l'effet ; elle implique seulement la possibilité de l'effet, qui reste soumis, par ailleurs, à l'action de la cause proprement dite. C'est ainsi que certaines conditions atmosphériques et climatiques sont nécessaires à la vie et au développement d'une plante, mais, ces conditions réalisées, la vie ne se produira pas nécessairement : il faut une semence. De même, en dehors de l'action créatrice de Dieu, toutes les conditions spirituelles réalisées ne produiront jamais une conversion ; celle-ci ne procède pas, telle une explosion, d'une synthèse psychique ; en un sens, on comprend le mot du Christ à Pascal dans *Le Mystère de Jésus :* « C'est mon affaire que ta conversion. » La vie spirituelle est toujours un miracle quand elle s'éveille dans une âme, et toutes les conditions exigées ne permettent pas de faire l'économie du Dieu de la grâce.

Cependant, les conditions n'en sont pas moins nécessaires, et ce miracle qu'est la naissance d'une âme à la vie de l'Esprit ne se produit pas n'importe quand, n'importe comment, en dehors de toute relation avec le monde où nous vivons ; il exige de nous, parce que tel est l'ordre établi de Dieu, une certaine attitude de foi, de réceptivité, de sincérité ; ce miracle, si nous ne pouvons pas le produire à notre gré, nous pouvons du moins le préparer et nous y préparer, le rendre en quelque sorte possible ; c'est ainsi que le feu du ciel ne descend que sur l'autel disposé pour le sacrifice. En ce sens, c'est bien notre affaire que notre conversion, notre affaire que de chercher, prier, méditer, pleurer, attendre avec confiance, nous

(1) Ch. Hauter : *La présence divine comme problème de la dogmatique protestante. Recherches théologiques par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg,* 1re série. A la mémoire de G. Baldensperger, Paris, Alcan, 1937, p. 156.

repentir et marcher à la lumière qui nous est, pour l'instant, donnée. Et si, à la suite de cette attente, de cet appel, de cette recherche patiente ou désespérée, notre conversion se produit, nous l'attribuerons, non point à l'effort de l'homme et aux lois de notre nature psychique, mais à la fidélité de Dieu qui, dans son amour, s'est lié lui-même aux promesses qu'il nous a faites.

Nous pouvons admettre, dès lors, que la pédagogie et la direction spirituelle ne produisent pas la nouvelle naissance, que l'on ne peut pas atteindre, par leur seul moyen, à la piété véritable ; nous accordons que la vie religieuse qui s'allume dans une âme n'est pas l'aboutissement d'un développement évolutif sur des lignes préexistantes, qu'il y a là vraiment rupture et commencement nouveau, et, qu'en un sens, ce commencement nouveau échappe à tout vouloir humain. C'est là, croyons-nous, ce qu'il y a de fondé dans le procès actuellement intenté à la pédagogie religieuse. Mais, cela dit, il faut immédiatement réhabiliter la pédagogie en soulignant que ce commencement nouveau, posé par l'action créatrice de Dieu, n'est pas sans conditions de notre part et qu'il est des attitudes, des décisions, des actes, auxquels Dieu semble avoir ordinairement lié l'action de sa grâce ; c'est à nous mettre dans ces conditions réceptives que s'emploiera une saine pédagogie comme une sage direction. Pédagogie et direction ne se réduisent pas, dès lors, au message, à la seule prédication de l'Evangile ; l'une et l'autre utilisent tous les moyens humains susceptibles de disposer les âmes à cette prédication, de les préparer à recevoir la grâce, de les mettre dans les conditions requises, tout en sachant bien que la vie nouvelle, quand elle s'éveillera, demeurera toujours un miracle de Dieu.

On peut dire, il est vrai, que si la grâce apparaît liée à certaines conditions, ces conditions elles-mêmes ne peuvent être réalisées sans la grâce ; si bien, qu'en dernière analyse, la grâce demeure souverainement libre et que l'homme ne peut rien, absolument rien, pour s'en saisir ou même simplement la recevoir. Cette recherche, dira-t-on, c'est Dieu qui l'inspire ; cette prière, c'est lui qui la fait jaillir de l'âme ; cette foi, c'est lui qui la donne ; cette sincérité et cette obéissance, c'est lui qui les rend possibles. En définitive, ces conditions que vous croyez trouver à la grâce restent sous la dépendance directe du bon plaisir divin, car il n'est pas au pouvoir de l'homme de provoquer chez les autres et en lui-même cette recherche, cette prière, cette obéissance, cette réceptivité et cette foi.

On n'y aboutit pas au terme d'un processus psychologique bien conduit ou d'un acte tranchant de volonté ; il y a toujours là un miracle, c'est-à-dire précisément un acte libre, et, du point de vue humain, arbitraire, de la grâce divine (1).

Ce point de vue strictement calviniste est, au fond, tout théorique et sans valeur pratique. On ne fait que repousser la question et reculer pour mieux sauter ; car toutes ces considérations n'empêchent pas l'existence de ces conditions mises à la grâce par l'Evangile lui-même. On dit : la foi est un don ; la prière, Dieu l'inspire ; l'obéissance, lui seul la rend possible. Admettons-le ; mais pour que je reçoive ce don, pour que cette inspiration et cette force me soient accordées, il est encore des conditions à remplir, et, à moins de s'enliser dans une régression à l'infini et de parler des conditions de ces conditions comme étant elles-mêmes des dons de la grâce, lesquels impliqueraient à leur tour de nouvelles conditions, il faut bien s'arrêter une fois et en arriver, du moins pratiquement, à parler de désir, de sincérité, de volonté, de repentance, de choix, de décision (2), toutes attitudes où l'homme, en ce qu'il a de plus personnel, est engagé. Et, sans doute, choix, décision, repentance, ne sont jamais qu'un acquiescement de notre part à la grâce prévenante de Dieu. En dernière

(1) On peut cependant se demander si l'homme n'est absolument pour rien dans sa destinée, s'il n'a pas reçu de Dieu, pour parler avec Pascal, « la dignité de causalité », s'il n'a, en définitive, qu'une apparence de réalité, pour être ainsi sauvé malgré lui et en dehors de lui par une volonté qui lui demeure étrangère. A trop diminuer l'homme, on diminue également Dieu ; à en faire un simple vase de terre que le potier destine à l'usage qui lui plaît, on le réduit trop à n'être qu'une chose, un objet, en lui refusant ce qui, de lui, fait précisément un homme. Il n'est pas inutile de rappeler ici les paroles si actuelles de Vinet : « Prenons garde de ne pas nous ravaler trop. Si c'est avec raison qu'on gourmande l'orgueil naturel des hommes, ne faut-il pas s'attaquer aussi à leur fausse et perverse humilité ? N'y a-t-il pas lieu de les accuser de descendre quelquefois beaucoup trop bas et d'oublier que, si nous sommes des êtres déchus et misérables, nous n'en sommes pas moins d'origine divine et de la race de Dieu ? C'est un point qui nous paraît trop négligé, et auquel on peut rendre ses droits sans rien ôter à la profondeur de notre misère. » A. Vinet : *Nouvelles études évangéliques*, Paris, 1851, p. 432.

Vinet écrivait ailleurs, tant il jugeait sa protestation nécessaire : « Si c'est de l'humilité que de confesser « qu'on est conçu et né dans le péché, enclin au mal, incapable par soi-même d'aucun bien », est-ce encore de l'humilité que de se persuader qu'on est un pur néant devant Dieu, non seulement en œuvres et en sentiments, mais en nature même, et que Dieu nous absorbe incessamment comme nous absorbons à chacune de nos aspirations l'air qui nous environne ? » A. Vinet : La perfection fantastique, *Etudes évangéliques*, Paris, 1847, p. 238.

(2) Ceux-là mêmes qui sont les plus farouches défenseurs de la souveraineté absolue de Dieu et de la double prédestination elle-même en viennent à parler de décision (*Entscheidung*), rejoignant pratiquement les partisans de la liberté.

analyse, l'initiative reste toujours à Dieu ; l'homme ne peut faire autre chose que répondre à un appel premier de la miséricorde divine. Cette initiative souveraine de Dieu dans l'histoire du salut constitue l'une des affirmations fondamentales de la foi chrétienne. Mais à cette initiative divine, une réponse humaine, acquiescement ou refus, demeure indispensable, car Dieu ne nous sauve pas sans nous.

Aussi bien, à l'affirmation absolue et toute théorique de la grâce nécessitante et de son action inconditionnée, il manquera toujours ce *real assent* dont parlent les Anglais, c'est-à-dire un sentiment effectif, pratique, déterminant notre attitude fondamentale dans les situations concrètes de l'existence. L'homme agit, et l'on s'adresse à lui comme s'il était libre et comme si tout dépendait de lui. C'est ce *comme si,* quelle que soit la solution donnée au problème métaphysique, qui légitime la direction et la pédagogie, ainsi que tous les moyens humains mis en œuvre pour essayer d'amener une âme à remplir les conditions exigées pour la réception de la grâce. C'est ainsi que l'on apprend la prière, que l'on s'habitue au silence et au recueillement, que l'on peut être conduit par un guide sûr à descendre en soi-même et à se trouver soi-même, ce qui est le commencement de la repentance, que l'on peut développer cette faim et cette soif de justice qui portent en elles comme la promesse d'un rassasiement.

Le fait qu'il est des conditions à la grâce rend donc possible et légitime la direction spirituelle, sans porter atteinte à cette certitude fondamentale que tout ce qui nous est donné ne nous est donné que par grâce.

III

Non seulement il est des conditions à la grâce, mais la grâce, dans ses manifestations les plus inattendues et les plus abruptes, n'agit pas magiquement, en dehors de toute relation avec notre monde, suivant une perpendiculaire unique tirée entre le ciel et la terre ; elle a ses cheminements obscurs, ses voies sinueuses, ses adaptations progressives, et, pour arriver jusqu'à nous, elle se sert d'intermédiaires. Ces intermédiaires sont tantôt des hommes qui nous parlent de la part de Dieu, tantôt des choses, comme le pain ou le vin de la Sainte-Cène, véritable *verbum visibile,* selon l'expression des réformateurs. Aussi la grâce ne nous est-elle jamais

directement accessible ; nous la postulons par un acte de foi derrière les causes secondes ; nous ne saisissons que les moyens de son action, jamais cette action elle-même ; et ces moyens, une fois mis en œuvre, s'insèrent dans la grande série des causalités naturelles.

Il en est ainsi, d'ailleurs, de tout acte libre. Un acte libre de l'homme s'insère immédiatement dans la trame du déterminisme ; ce que nous pouvons en voir, c'est cet acte mort, si l'on peut dire, isolé et comme détaché de la personnalité créatrice. Nous pouvons l'analyser, nous n'y découvrirons jamais que la résultante des forces naturelles et le jeu plus ou moins enchevêtré des mobiles et des motifs. En revanche, celui qui se saisit dans l'exercice vivant de sa liberté et qui assiste, non plus du dehors, mais du dedans, à la génèse de l'acte, avant de le voir se détacher de lui comme un fruit mûr tombe de l'arbre, celui-là sait bien que cet acte est l'expression de sa propre personnalité dans son activité libre et créatrice. Il en est de même de l'activité libre et créatrice de Dieu. Elle nous échappe ; nous ne la voyons qu'insérée dans la trame des phénomènes ; nous ne saisissons jamais que les intermédiaires et les moyens mis en œuvre, et c'est toujours par un acte de foi qu'au lieu d'invoquer la nature, le hasard ou les hommes, nous témoignons d'une intervention de Dieu dans le monde ou dans nos vies.

De fait, Dieu agit par le ministère des hommes ; c'est la grande loi des intermédiaires humains dont aimait à parler Fallot et que signalait déjà saint Paul : « Comment croiront-ils, demandait-il en parlant des païens, en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler s'il n'y a personne qui le leur prêche ? » Paroles de bon sens. Dieu, pour les convertir, ne leur fera pas entendre une voix mystérieuse ; il ne chargera pas un ange de leur annoncer l'Evangile : il leur enverra des hommes qui seront ses messagers ; et c'est tout simplement par la prédication de ces hommes que les desseins de Dieu se réaliseront. Cette action de Dieu, nous ne la reconnaissons que par un acte de foi. Rien, en dehors de la foi, ne nous autorise à dire que c'est Dieu qui envoie les missionnaires et que c'est lui qui ouvre à la prédication de l'Evangile le cœur des païens. On pourrait tout aussi bien, ne s'en tenant qu'aux réalités accessibles aux sens, dire qu'il n'y a là que des causes parfaitement déterminées et qui n'ont rien de surnaturel.

La souveraineté de la grâce n'exclut donc pas l'action de

l'homme : elle la postule ; c'est par l'intermédiaire de cette action que s'exerce cette souveraineté (1).

Or, ce qui est vrai de la prédication est également vrai de la direction. Si une âme se convertit parce qu'un envoyé de Dieu est allé lui annoncer l'Evangile, telle autre pourra triompher de ses doutes ou de ses tentations, progresser dans la vie chrétienne ou apprendre la prière, parce que Dieu aura mis sur sa route un de ces hommes ou une de ces femmes dont il se sert, et qui aura parlé à cette âme avec sa science psychologique, son expérience des choses spirituelles et la charité de son cœur fraternel. Si on ne suspecte pas la prédication, il n'y a pas lieu de suspecter davantage la direction. On retrouve, dans les deux cas, une manifestation de cette solidarité qui unit les hommes entre eux pour le bien comme pour le mal, et qui semble faire dépendre de nos frères jusqu'à notre éternelle destinée. « Dans le monde moral, disait Vinet, la force de Dieu, chose insaisissable, se compose de nos forces, de même que l'œuvre de sa Providence est bien souvent la somme de nos œuvres ; si vous décomposez en éléments visibles la puissance que le Christianisme déploie, vous ne trouverez, en fin d'analyse, que des forces humaines. Tout ce que Dieu opère dans cet ordre, il l'opère par

(1) Calvin, le héraut de la grâce, reconnaît cette loi des intermédiaires humains. Voici ce qu'il dit dans le catéchisme de Genève (1541) : « *En quelle sorte est-il loisible de requérir les hommes en notre aide ?* »

Nous invoquons Dieu pour protester que nous n'attendons aucun bien que de lui, et que nous n'avons ailleurs recours.; cependant, nous cherchons l'aide des hommes, entant qu'il le nous permet, et leur donne le pouvoir et moyen de nous aider.

Tu entends que ce que nous demandons secours des hommes ne contrevient pas à ce que nous devons invoquer un seul Dieu, vu que nous ne mettons pas notre fiance en eux, et ne les cherchons sinon entant que Dieu les a ordonnés ministres et dispensateurs de ses biens pour nous en subvenir ?

Il est vrai. Et de fait, tout ce qui nous en vient de bien, il nous le faut prendre comme de Dieu même : ainsi qu'à la vérité il le nous envoie par leurs mains. »

Opera, t. VI, 83. Cf. aussi *Inst. chrét.*, IV, III, 3. Calvin y défend, par des arguments semblables, la légitimité et la nécessité du ministère pastoral.

Le fond de la pensée de Calvin, c'est que parfois Dieu agit seul, sans intermédiaires, lorsqu'il frappe quelqu'un de maladie, par exemple, ou le foudroie. Dans ce cas, son action est plus frappante ; ailleurs, il se sert d'intermédiaires, mais c'est encore lui qui agit. Un passage des lettres est à cet égard d'un extrême intérêt. Il s'agit de l'empereur : « J'aime mieux, dit Calvin, que Dieu lui coupe un doigt que nous un bras. Non pas que ce ne soit l'œuvre de Dieu ce qu'il fera par nous ; mais je crains toujours tant cette gloire, que l'œuvre apparente de Dieu me réjouit plus. » *Lettres françaises,* t. I, pp. 171-172. Ainsi, il y a l'œuvre apparente et il y a l'œuvre cachée ; il y a l'œuvre directe et il y a l'œuvre indirecte ; mais, que ce soit par l'homme ou que ce soit sans l'homme, c'est toujours Dieu qui agit.

nous. » (1). « Dieu, disait-il encore, a irrévocablement ordonné que la vérité fût, pour chaque homme, un don de l'homme. » (2).

Dieu se sert des hommes, et Dieu se sert des lois ; et pas plus qu'il n'y a contradiction entre l'action de Dieu et l'action de l'homme, qui peut être l'intermédiaire de la grâce, il n'y a contradiction entre l'action de Dieu et la mise en œuvre des lois de la psychologie et de la pédagogie. Quelqu'un me donne de sages conseils qui m'aident à sortir d'une crise de doute, à prier avec plus de concentration, à retrouver la paix et la communion avec Dieu ; il me prescrit une judicieuse hygiène qui m'aide à triompher de certaines tentations. Est-ce « faire Dieu sujet à moi », comme dirait Calvin, le situer nécessairement au terme d'un processus psychologique, et concevoir la vie spirituelle comme le déclenchement de mécanismes appropriés ? Ce serait là une vue singulièrement superficielle des choses. Car, pourquoi ces conseils d'une psychologie avertie ne seraient-ils pas précisément les moyens mis en œuvre par la grâce de Dieu pour parvenir jusqu'à moi ? Pourquoi Dieu, qui appelle les âmes à lui par la voix d'un prédicateur, ne les appellerait-il pas et ne les conduirait-il pas par la sagesse d'un directeur ? La grâce n'est pas le fruit d'une culture méthodique et tout humaine de l'âme, elle est à l'origine comme au terme ; c'est elle qui inspire cette culture et s'en sert pour agir sur cette âme, comme elle suscite le témoignage et la prédication et les rend efficaces.

Sans doute, témoignage, prédication, direction, agissent par des processus psychologiques que l'on peut retracer, et dont on retrouve les lois dans d'autres domaines encore que celui de la vie spirituelle. Faudra-t-il dire alors que la conversion n'est plus un effet de la grâce, mais un processus humain parce que la prédication, pour être entendue, met en œuvre les lois qui régissent la diffusion du son et exige, pour être

(1) Vinet ajoutait, et c'est le point de vue de la foi : « C'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine, c'est lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre notre nature ; nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné ; nous ne faisons que ce qu'il fait en nous ; il est, en un mot, la force de nos forces ; par conséquent, il est tout ; notre vie est sa vie, et nous, c'est lui toujours. » Discours d'installation, *Homilétique*, Paris, 1853, p. 595.

Vinet atténue en note ce que la forme de sa pensée peut avoir d'outré; il écarte, bien entendu, tout panthéisme et maintient la liberté : « L'homme, explique-t-il, est à l'égard de Dieu un canal vivant, personnel et libre. Dieu est la source qui coule dans ce canal. »

(2) A. VINET : *Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, Paris, 1842, p. 111.

comprise, la connaissance du langage ? Il ne serait pas plus sensé de dire que la vie spirituelle d'une âme est au pouvoir de l'homme parce que cette vie, pour s'épanouir, implique la mise en œuvre de lois psychologiques et autres, auxquelles il faut bien accepter de se soumettre. Et ce ne sera pas parce que la psychologie aura mis à jour les effets de l'influence, de l'imitation ou de la suggestion dans la genèse d'une vie chrétienne que nous en serons moins fondés à attribuer sa naissance et son épanouissement à la grâce de Dieu. La grâce de Dieu ne se situe jamais sur le plan des phénomènes qui tombent sous nos prises ; ce n'est pas la nier que de ne pas la découvrir là ; ce n'est pas la nier que de décrire l'enchaînement des causalités secondes sans la faire intervenir sur ce plan qui n'est pas le sien (1).

Le docteur Liengme, ce grand directeur d'âmes qui unissait en sa personne la compétence du psychologue et la foi du chrétien, a affirmé avec force l'existence de ces lois spirituelles : « Toute vie, écrit-il, a ses lois... Les caractères spécifiques du psychisme humain sont les fondements de la vie spirituelle dont les lois sont inscrites au-dedans de nous. » (2). C'est en s'appuyant sur ces lois inscrites dans notre nature, et qu'il retrouvait en quelque sorte transposées sur le plan et dans la langue de l'Evangile, qu'il accomplissait ces cures à la fois spirituelles et psychiques qui ont fait connaître son nom. Or, le docteur Liengme, tout en insistant sur la réalité des lois qui président à la génèse et au développement de la vie spirituelle, postule, à l'origine de ce processus psychique et en dehors de nos prises, une intervention de Dieu : « Si l'action divine, dit-il, échappe nécessairement aux prises de notre conscience psychologique, les réalités qu'elle engendre en nous se traduisent par des états de conscience qui tombent tout naturellement dans le domaine de la psychologie. Etudier ces faits que les psychologues doivent constater, découvrir les

(1) C'est pourquoi nous ne saurions souscrire à cette opposition que pose le professeur Lestringant lorsqu'il écrit : « La pédagogie (chrétienne) se fonde en définitive sur la grâce... Elle ne compte pas sur le savoir-faire de l'éducateur qui, pourvu d'une valable expérience, saurait tirer du terrain qu'il cultive tout ce que celui-ci est capable de donner. » *Le problème de la pédagogie...*, « Foi et Vie », 1938, p. 18. Il n'y a pas d'opposition, croyons-nous, entre l'action de la grâce et le savoir-faire d'un éducateur qui s'efforce de tirer du terrain qu'il cultive tout ce que celui-ci est capable de donner. La grâce peut utiliser ces efforts de l'éducateur ; et pourquoi ne lui rapporterait-on pas, en définitive, les possibilités elles-mêmes du terrain ?

(2) Dr Georges LIENGME : *Pour apprendre à mieux vivre. Conseils pratiques aux « nerveux »*, Neuchâtel, Attinger, 1937, pp. 191, 195.

lois qui les régissent, n'est pas une négation de leur caractère surnaturel, et leur traduction en langage humain n'est pas une trahison de leur valeur divine, comme quelques chrétiens le croient. » (1). Pour le docteur Liengme comme pour nous, l'action de Dieu se situe sur un autre plan que celui où règnent les lois du monde psychique, et l'existence et le jeu normal de ces lois n'empêchent pas l'action de Dieu sur le plan mystérieux qui est le sien.

Cette affirmation de la grâce insaisissable à toute investigation scientifique et qui n'est jamais posée que par un acte de foi, je conçois qu'on puisse la maintenir, à la rigueur, alors même qu'il serait prouvé que, dans le domaine qu'embrasse la psychologie, règne le plus absolu déterminisme. Calvin ne voyait-il pas l'action de Dieu derrière les lois du monde physique, et ne rapportait-il pas à cette action tous les phénomènes de la nature ? Sans avoir la notion précise et régulière de loi, telle que la science moderne nous l'a rendue familière, il connaissait cependant la fixité des successions causales ; il n'en attribuait pas moins à Dieu tout ce qui arrive dans la nature ; le moindre brin d'herbe était pour lui comme un buisson tout flamboyant de la présence divine, chaque goutte de pluie était un témoignage de la bonté de Dieu, chaque calamité naturelle lui signifiait une punition divine. Les causes secondes s'effaçaient et disparaissaient, éclipsées au regard de la foi par la Cause suprême (2).

Cette attitude est celle de bien des âmes religieuses qui ont su toujours découvrir derrière les choses et les événements les plus ordinaires et, en un sens, les plus naturels, l'action et la présence de Dieu. Par suite, quand on constaterait, dans le monde spirituel, le même déterminisme que dans le monde matériel et le même jeu de lois immuables, n'aurait-on pas le droit encore d'affirmer l'action de Dieu et la souveraineté de la grâce, agissant derrière les lois et par le moyen des lois, exactement comme derrière les phénomènes de l'ordre physique on peut encore, par un acte de foi, adorer la Providence de Dieu ?

Nous ne voyons que l'envers de la tapisserie, c'est-à-dire le déterminisme apparent des choses et le jeu des causes que nous disons naturelles. Si nous pouvions voir l'endroit — ce qui est impossible à nos yeux de chair — nous discernerions

(1) Dr Georges Liengme : *Pour apprendre à mieux vivre*, pp. 191-192.
(2) Cf. Jean-D. Benoît : *Jean Calvin. La vie, l'homme, la pensée*, « La Cause », 1933, pp. 207 et ss.

l'action d'un Dieu qui met en œuvre les lois qu'il lui plaît pour réaliser ses desseins.

Mais la thèse déterministe, dans le domaine psychologique et, plus encore, dans celui de la vie spirituelle, ne constitue qu'une vue extrême et théorique et ne saurait prétendre à la rigueur d'une vérité scientifique. C'est là, bien plutôt, le domaine de la personnalité, de la spontanéité, de la liberté. Il faut compter avec des réactions imprévisibles, des décisions jaillissant des profondeurs de l'être, des refus incompréhensibles, bref, avec toutes les manifestations d'un « moi » qu'on n'a pas réussi à emprisonner tout entier dans le filet aux mailles serrées d'un déterminisme intégral. Et c'est là que l'on peut postuler l'action de la grâce, dans cette acceptation du message, dans cette réaction personnelle imprévisible, par où s'exprime le fond de l'être dans sa spontanéité et, croyons-nous, dans sa liberté. C'est cette réaction que met en lumière la parabole du semeur : les lois climatiques sont les mêmes pour tous les terrains, ainsi que celles de la biologie végétale ; mais il y a différents terrains, et les moissons sont loin d'être identiques ; dans la bonne terre elle-même, le grain semé se multiplie plus ou moins généreusement. C'est cette réponse personnelle, cet acquiescement ou ce refus, qui peut devenir le point d'insertion de la grâce, l'aiguillage décisif d'une vie par ailleurs soumise à tous les déterminismes naturels.

Concluons de cette discussion qu'il ne saurait y avoir contradiction entre l'action de l'homme et l'action de Dieu. Ignace de Loyola — on prend son bien où on le trouve ! — a exprimé en une heureuse formule cette double attitude d'action persévérante et de dépendance constante : « Tout faire, disait-il, comme si le salut dépendait uniquement de nous ; bien savoir, au demeurant, que le succès dépend de Dieu seul. » (1).

Dieu peut se servir des hommes, et il peut se servir des lois du monde physique comme du monde psychique, pour arriver à toucher une âme de sa grâce. On n'a donc pas le droit de qualifier une direction d'humaniste, dans le sens où ce mot implique l'exclusion du divin, parce qu'elle s'appuie sur des lois psychologiques reconnues. Aussi bien, la vraie direction, alors même qu'elle témoigne d'une pédagogie avertie, sait que, dans ce domaine sacré de l'âme, on ne peut pas

(1) In R. PLUS : *La direction d'après les maîtres...*, p. 97.

provoquer à son gré des expérimentations dont on connaisse d'avance le résultat ; ce n'est pas le directeur, ou le prédicateur, qui a prise sur le Saint-Esprit et qui peut à coup sûr conduire une âme vers Dieu ou provoquer des conversions : c'est le Saint-Esprit qui dispose du directeur et du prédicateur et qui se sert de l'un et de l'autre pour exercer son action sur les âmes. De toute façon, ne méprisons pas ces intermédiaires, ces chenaux de la grâce. C'est le sage conseil que donnait Vinet : « N'allons pas, disait-il, rejeter follement les appuis que Dieu offre à notre faiblesse, ne brisons pas les marches de l'escalier dans le chimérique et dangereux espoir de faire de plus grands pas ; aimons les moyens pour le souvenir même qu'ils nous donnent de notre dépendance et pour l'humiliation qu'ils nous apportent. » (1). « L'emploi de moyens humains, disait-il encore, n'exclut ni la nécessité du secours d'en-haut, ni le sentiment de cette nécessité. » (2).

IV

Envisageons la question de la direction sous un troisième aspect, celui des points d'attache de la grâce. Il faut bien que Dieu trouve en l'homme des prises, si l'on peut dire, où son action puisse s'accrocher. S'il n'y avait aucun contact possible entre Dieu et nous, s'il n'y avait rien en nous qui puisse être le point de départ d'une action divine, la grâce resterait indéfiniment « en l'air », extérieure à nous, incapable de mordre dans notre vie et sur notre cœur. Ou alors, il faudrait considérer la grâce comme je ne sais quelle foudre divine tombant perpendiculairement du ciel, et agissant en quelque sorte du dehors, sans aucune correspondance intime avec l'être qu'elle régénère. Mais l'histoire ne nous montre pas Dieu agissant ainsi ; ce n'est jamais dans une âme humaine le *fiat* absolu de la création ; et bien que la nouvelle naissance soit toujours un miracle, ce miracle s'appuie sur une réalité préexistante, met en œuvre des forces latentes, s'insère, en un mot, dans la trame concrète d'une vie où il trouve ce que nous avons appelé des points d'attache.

Que sont ces points d'attache ? Peut-être un désir obscur, une nostalgie douloureuse, un élan qui s'ignore vers le Dieu

(1) A. Vinet : La solitude recommandée au pasteur. *Nouvelles études évangéliques,* p. 297.
(2) A. Vinet : *Homilétique,* p. 27.

inconnu ; ou encore une habitude de prière, de méditation, de recueillement ; ou encore une volonté de sincérité, de loyauté avec soi-même, une certaine droiture de pensée. Tout cela peut devenir le point de départ d'une conviction chrétienne engageant la vie entière. Il reste, en effet, en l'homme, quels que soient en lui les ravages du péché, des vestiges de sa filialité première, l'empreinte, si effacée et rongée soit-elle, d'une effigie divine ; c'est l'*anima naturaliter christiana* dont parle Tertullien. Vinet a repris ce thème en des accents émouvants : « Il est certain, dit-il, que tout ce qui nous rend à nous-mêmes nous rend à la vérité et à Dieu, parce qu'il y a au-dedans de nous, dans notre dernier fond, quelque chose qui rend perpétuellement témoignage à la vérité et à Dieu, quelque chose qui pleure et qui adore, quelque chose qui s'unit à l'invisible et à l'immortel, quelque chose qui consent à l'Evangile, quelque chose qui, d'avance et malgré nous-mêmes, est chrétien. » (1). Le fait de ces aspirations profondes de l'homme, de ce besoin, de ce creux que viendra remplir le plein de l'Evangile, c'est la pièce maîtresse de toute l'apologétique de Vinet.

Dès lors, peut-on dire que toute pédagogie chrétienne — et la direction spirituelle n'est autre chose, en un sens, qu'une pédagogie — ne peut être qu'une pédagogie de rupture, en entendant par là qu'il n'y a rien en l'homme que l'on puisse cultiver ou développer, mais qu'il faut briser, radicalement et absolument, avec tout ce qui est en lui ? Sans doute, on ne saurait nier la nécessité de cette rupture avec ce que saint Paul appelle le vieil homme, une rupture si radicale, en un sens, qu'il la considère comme une sorte de mort. De fait, la grâce pose des commencements nouveaux : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. » Mais ces commencements nouveaux prennent leur point de départ sur des lignes anciennes, comme l'aiguille amorce une voie nouvelle sur le prolongement des rails qu'elle quitte ; ils s'insèrent dans une nature où la grâce trouve, en certains points, des prises ; en sorte qu'il n'y a pas seulement rupture ; il y a aussi, et en même temps, développement et culture de ce qui demeure en l'âme de naturellement chrétien.

On peut dire encore que la grâce opère une synthèse nouvelle des éléments de la personnalité, une synthèse théocentrique et christocentrique : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ

(1) A. VINET : La solitude recommandée au pasteur. *Nouvelles études évangéliques*, pp. 270-271.

qui vit en moi ! », alors que l'instinctive et naturelle synthèse de toute personnalité non encore touchée par la grâce est essentiellement égocentrique. Or, les éléments constitutifs de notre moi demeurent les mêmes dans cette nouvelle synthèse. C'est la synthèse ancienne qui est faussée, parce que la cristallisation s'est faite autour d'un centre usurpateur, et, de ce fait, tous les éléments de la personnalité sont placés dans une fausse perspective et participent, en un sens, du péché originel. Mais reconnaître cette fausse perspective ne signifie pas que tous les éléments de cette synthèse naturelle soient inutilisables et corrompus. Ils peuvent être mis en œuvre par une pédagogie à la fois de culture et d'attente, et préparés en vue de l'édifice spirituel qui sera comme une nouvelle création de la grâce.

Il ne faut pas d'ailleurs se laisser hypnotiser par un type unique de conversion, la conversion-révolution : mort et résurrection presque instantanées, synthèse nouvelle des éléments de la personnalité s'opérant d'un coup, telle la cristallisation qui se produit dans une solution sursaturée. La conversion lente est aussi une réalité. Elle développe des germes préexistants, que ces germes soient innés ou qu'ils soient des commencements nouveaux posés par la grâce ; dès lors, les jeunes pousses de la vie spirituelle prennent peu à peu toute la sève et finissent par étouffer les vieilles frondaisons de l'égoïsme ; celles-ci meurent progressivement et la synthèse nouvelle apparaît comme l'aboutissement d'un lent et patient effort éducateur. Ne l'est-elle pas en fait, et ne peut-on pas souligner la valeur de cet effort éducateur fécondé par la grâce ?

Evidemment, c'est là nier la corruption totale de la nature humaine, c'est contester que tout en l'homme soit radicalement perverti et corrompu. On ne nie point, certes, la réalité du péché originel et la profondeur de la chute, mais on ne saurait aller jusqu'à affirmer qu'il ne demeure absolument rien en l'homme de sa nature primitive, qu'il n'est en lui aucune semence divine, aucun germe qui puisse être utilement cultivé. Sinon, quel pourrait bien être l'objet d'une pédagogie évangélique ? On ne le voit guère. On nous parle de pédagogie de rupture, mais on nous avertit avec raison que cette rupture ne saurait être l'œuvre de l'éducateur. Que signifient alors ces mots : pédagogie de rupture ? et comment parler encore de pédagogie ? Tout ce que l'on peut faire, dans ce cas, c'est mettre l'âme en face du message et attendre en silence l'action

de la grâce ; c'est dire que la pédagogie se renie elle-même, qu'il ne saurait y avoir, de ce point de vue, ni pédagogie, ni direction véritables, pédagogie et direction étant absorbées par la prédication et le témoignage, devenant prédication et témoignage.

Peut-être, en effet, pédagogie et direction sont-elles incompatibles avec un pessimisme radical (1). Mais on peut se demander si le dogme de la corruption totale de l'homme n'est pas une de ces vues absolues, un de ces *a priori* métaphysiques qui ne trouvent leur justification que dans l'esprit de système, en dehors de toute donnée morale ou psychologique. Certes, le péché est une réalité tragique, qui le nierait ? éducateurs et directeurs moins que quiconque ; mais cette corruption n'a-t-elle rien laissé subsister en nous qui puisse être cultivé et développé par une pédagogie chrétienne ? N'a-t-elle rien laissé à quoi puisse se prendre la grâce, aucun de ces points d'attache que nous postulons ? Faut-il, au lieu de parler de l'âme naturellement chrétienne, ne voir dans les vertus païennes que des « vices splendides » ?

Encore, si pareille affirmation pouvait se réclamer de l'Evangile ! Mais s'il y a, dans le Nouveau Testament, des textes qui affirment le péché de l'homme et l'universalité de ce péché, on n'en saurait trouver qui érigent en dogme une corruption radicale et totale de la nature humaine. On a bien l'impression, d'ailleurs, que ce dogme, Jésus ne l'a jamais professé. Que l'on ne nous objecte pas les paroles de l'Evangile où il est question de repentance ; l'universalité du péché implique pour tous la nécessité de la repentance ; ce n'est pas cela qui est en question ; ce qui l'est, c'est le caractère absolu, total, de la corruption de la nature humaine, c'est l'affirmation qu'il ne demeure en l'homme rien qui ne soit radicalement perverti et mauvais. Or, Jésus n'a-t-il pas bien des fois fait appel à la raison de ses interlocuteurs, à leur

(1) « S'il est vrai, a-t-on dit, que notre nature et notre activité soient totalement viciées par le péché d'Adam, il n'y a que deux voies ouvertes à l'éducateur : ou bien, on domptera cette nature par les verges, ou bien on la maintiendra passive sous l'action de Dieu, et ce sera le quiétisme. » F. Vincent : *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 77. Il est assez frappant de voir l'abbé Brémond associer étroitement la direction avec ce qu'il appelle l'humanisme dévot. Cf. Henri Bremond : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, p. 508.

De ce point de vue, on a voulu contester la légitimité de la direction de Port-Royal : « La croyance à la corruption foncière des hommes est de soi peu conciliable avec le goût de la direction. Les jansénistes étaient-ils parfaitement dans la logique de leur système quand ils s'instituaient directeurs de conscience ? » F. Vincent : *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 96.

jugement, à leur bon sens ? « Que vous en semble ? » aimait-il à demander, et il a confiance dans la réponse que l'homme, bien que pécheur, ne peut manquer de faire. Devant la mauvaise foi, il s'étonne et s'indigne, attitudes incompréhensibles et contradictoires chez quelqu'un qui n'attendrait rien que de mal du cœur de l'homme. Faut-il rappeler que le bon Samaritain n'était pas nécessairement religieux ; son acte d'humanité n'était-il donc qu'un vice splendide ? Comment celui qui raconta cette parabole eût-il pu croire à la corruption radicale et totale de notre nature ? Il savait, la parabole en témoigne, qu'il y a parfois en l'homme, en dépit du péché, dont nul mieux que lui n'a scruté la profondeur et mesuré les ultimes conséquences, des sentiments généreux, vestiges de notre filialité première, taches de lumière en la noirceur de nos âmes, que tous nos reniements et toutes les boues du péché ne sauraient jamais obscurcir tout à fait (1).

Il y a donc des possibilités de culture ; non point que cette culture suffise jamais à faire un chrétien ; nous ne nions pas les ruptures nécessaires, mais il n'est pas dit que, pour faire toutes choses nouvelles, la grâce doive tout arracher, tout briser et piétiner ; il est des pousses qui peuvent continuer à vivre et à se développer dans ce climat transformé, des habitudes qui peuvent demeurer, une intelligence qui peut continuer à s'épanouir, des sentiments généreux qui peuvent se fortifier ; ce sont là, disions-nous, autant de points d'attache de la grâce, autant de prises par où elle peut saisir l'homme jusque dans son péché et l'attirer à Dieu.

On peut encore concevoir un développement progressif, où la volonté entre constamment en jeu, moins par une décision totale et, en quelque sorte, révolutionnaire, que par une multiplicité de décisions portant sur des actes secondaires, telle une ligne qui change l'orientation, non point brusquement, en faisant avec l'ancienne direction un angle droit, ou même un angle aigu, mais par une succession d'angles beaucoup plus ouverts. Un tel développement peut aboutir à une véritable attitude chrétienne, sans qu'on en puisse désigner, de façon précise, le point de départ.

Aussi bien, il est difficile de donner au dogme de la corruption totale de l'homme ce *real assent* dont nous parlions à pro-

(1) Quand Jésus a parlé du mariage, il a fait appel à l'ordre de la création comme valable encore dans l'économie de la chute, pour proclamer l'indissolubilité du lien conjugal. Le hiatus n'est donc pas complet entre notre situation actuelle et notre condition primitive. Cf. Matthieu XIX, 3-6.

pos de la grâce nécessitante ; ceux-là mêmes qui l'affirment agissent souvent comme s'ils n'y croyaient pas ; leur pédagogie ne se borne pas à une prédication et à un message, ils pratiquent, eux aussi, cette culture spirituelle que, par ailleurs, ils semblent désavouer : ils font appel à la conscience, ils exigent l'obéissance, ils cherchent à développer l'intelligence des réalités spirituelles, ils favorisent la générosité instinctive qu'il peut y avoir chez l'enfant, dans la pensée que, de cet effort éducateur, Dieu lui-même pourra se servir, et qu'il y a là comme une préparation positive à la grâce. Calvin, qui a affirmé plus que quiconque la corruption intégrale de la nature humaine, est bien obligé d'admettre, chez le baptisé tout au moins, un germe qui devra se développer. Et, sans doute, c'est là l'œuvre de la grâce, mais comme cette œuvre est liée au baptême du petit enfant, c'est dire qu'il existe chez l'enfant baptisé, et cela dès ses premiers jours sinon dès sa naissance, un germe divin, c'est rétablir par là la possibilité de toute une pédagogie de culture et la légitimer ; pratiquement, c'est échapper aux conséquences logiques du dogme de la corruption totale (1). De même, la grande idée calvinienne de la grâce générale, dont Calvin n'a pas tiré tout le parti qu'il aurait pu, ne laisse-t-elle pas entendre qu'il y a dans l'homme, et d'une façon qu'on pourrait dire naturelle, une semence de vie divine, un principe d'action divine ? N'y a-t-il pas, de ce fait, la possibilité d'une pédagogie qui ne se contente pas de briser, mais qui développe des germes que Dieu lui-même a déposés dans la nature humaine ?

Il peut paraître téméraire de contester le dogme de la corruption totale. On se rassure à sentir avec soi l'autorité d'un chrétien tel que Vinet. Voici, écrite précisément d'un point de vue pédagogique, une page de lui qui n'a rien perdu de son actualité : « J'indique ici en passant une erreur capi-

(1) Cf. Jean-D. Benoît : *Calvin et le baptême des enfants. Recherches théologiques par les professeurs de la Faculté de Théol. prot. de l'Université de Strasbourg.* Deuxième série, Paris, Alcan, 1938, pp. 57-73. Nous ne discutons pas cette conception réaliste du baptême ; il nous suffit de la constater chez Calvin pour pouvoir dire qu'il y a là, pratiquement, une fissure au dogme, par laquelle on peut réintégrer toute une pédagogie chrétienne de culture.

Remarquons d'ailleurs que Calvin n'avait nullement l'intention, en formulant sa doctrine, d'atténuer si peu que ce soit la profondeur du péché originel chez le baptisé. Il n'a pas aperçu la fissure que nous signalons. Au contraire, les partisans de l'Ecole nominaliste, au concile de Trente, en faisant affirmer la suppression du péché originel et l'atténuation de la concupiscence chez le baptisé, avaient la préoccupation très nette de proclamer la possibilité, pour le chrétien baptisé, de coopérer avec la grâce.

tale, une erreur funeste et dont trop d'exemples se rencontrent. Quelques personnes, partant du principe vrai que l'homme, pour accomplir sa destination, doit devenir une nouvelle créature, se croient dispensées de tirer aucun parti de l'ancienne. Elles attendent ou bien elles hâtent la conversion de l'enfant, ce qui signifie, à l'ordinaire, qu'elles lui inculquent des principes ; mais, avant et après, elles négligent de lui donner des habitudes, ou, ce qui revient peut-être au même, elles lui en laissent prendre dont la grâce, survenant, aura charge, selon eux, d'effacer le pli ; elles laissent croître la nature sans la surveiller, sans la diriger, à moins que, par une erreur opposée, elles ne s'empressent de l'étouffer ; elles s'effraient de tout ce qui est natif, spontané, elles ne tolèrent de la part de l'âme ni élan, ni abandon ; elles ne lui permettent pas de naître avant de renaître ; elles ignorent et négligent volontairement toutes les forces du dedans, par respect, disent-elles, pour la force du dehors ou d'en-haut ; et ainsi, tantôt comprimant sans pitié la nature qui se déploie, tantôt la laissant se déployer et divaguer à son aise, elles préparent à la grâce attendue ou les résistances d'une âme rude et volontaire, ou l'insipide complaisance d'un automate... Nous voulons simplement rappeler que, même pour le chrétien, il y a un art de l'éducation, art qui tient compte de la nature humaine, s'appuie sur elle, en accepte les secours aussi bien qu'il en reconnaît les obstacles. Si l'éducation chrétienne diffère considérablement de toute autre, ce n'est pas en prenant pour point de départ un état surnaturel auquel, en thèse générale, elle prélude, elle prépare. Elle reconnaît, elle accepte, elle exploite la nature, elle s'adresse à la volonté, à la raison, elle parle du bien et du mal moral, elle agit par l'exemple et par l'habitude. » (1).

Dans ces lignes, que nous avons voulu citer tout au long, Vinet reconnaît, certes, la nécessité d'une pédagogie de rupture ; il blâme ceux qui, se fiant à la bonté naturelle de l'homme, laissent se déployer et divaguer la nature à son aise ; mais il n'en affirme pas moins la légitimité d'une pédagogie de culture et blâme non moins sévèrement ceux qui s'effraient de tout ce qui est natif et spontané ; il admet, il conseille que l'on exploite la nature comme un prélude à la grâce et que l'on prenne sur elle son point d'appui. Or, ce qui est vrai de la pédagogie l'est aussi de la direction ; il y a

(1) A. Vinet : Nécessité de l'éducation des éducateurs. *L'éducation, la famille et la société,* Paris, 1855, pp. 8-9.

une direction de rupture, si l'on peut dire, qui tend à dompter la nature, à la mortifier, à briser ce qu'il peut y avoir en elle d'égoïsme et d'orgueil, la préparant ainsi négativement à la grâce en un effort qui n'est jamais qu'une attente. Et il y a une direction qui cultive ce qu'il peut y avoir en l'homme de généreux, de naturellement chrétien, une direction qui prend son point d'appui sur la prière instinctive de l'enfant pour conduire l'âme jusqu'à la prière chrétienne, qui cherche à développer le sens moral et le respect de la loi pour acheminer les consciences jusqu'à l'obéissance au Christ (1).

Nous estimons donc légitime une direction qui ne se ramène pas exclusivement à la prédication et au témoignage, une direction pédagogique, qui est à la fois un effort de rupture et de culture. Que l'on envisage la question sous l'angle des conditions de la grâce, ou sous celui des intermédiaires de la grâce, ou sous celui encore des points d'attache de la grâce, la même conclusion s'impose : il n'y a aucune contradiction entre nos efforts pédagogiques de culture chrétienne et l'action de Dieu dans l'œuvre du salut (2). Il ne faut pas, en effet, isoler artificiellement cet effort humain de l'œuvre de la grâce, alors qu'il en est déjà la manifestation, qu'il est suscité et comme sous-tendu par elle ; et il ne faut pas davantage isoler l'action de Dieu, la dissocier des moyens humains qu'elle

(1) Ce point de vue nous paraît confirmé par les méthodes préconisées aujourd'hui par des missionnaires qui ont su reconnaître dans le paganisme certaines valeurs pouvant constituer ces points d'attache dont nous parlons. Pour eux, le christianisme réclame de ceux qui l'acceptent une rupture, certes, avec le paganisme ambiant, et une rupture radicale, arrachant l'indigène à son milieu, le déracinant, pour l'insérer dans un groupe social nouveau, celui de l'Eglise. Mais en même temps, le christianisme est présenté par ces missionnaires comme un accomplissement, au sens évangélique du terme, de ce qui est préfiguré et comme prophétisé dans le paganisme lui-même ; c'est la transposition sur un plan supérieur et dans une atmosphère nouvelle, de la crainte de Dieu, de la prière, du sacrifice, de toute la piété païenne. Le missionnaire chrétien prend son point d'appui sur le paganisme dans un effort positif de culture et d'adaptation, comme le directeur le prend sur la nature. Le discours de Paul à Athènes accroche ainsi la prédication évangélique à un sentiment religieux qui lui est antérieur et, sans masquer les antithèses essentielles, il cherche à utiliser ce que nous avons appelé les points d'attache de la grâce. Pour la discussion détaillée de cette question, et dans un sens différent, cf. H. Kraemer : *The christian message in a non-christian world*, Londres, The Edinburgh House Press, 1938, en particulier le ch. IV, The attitude towards the non-christian religions. Cf. également la conférence de l'inspecteur-missionnaire Kellerhals : *Das Problem der Anknüpfung an die primitiven Gottesvorstellungen in der Heidenpredigt, mit besonderer Berücksichtigung Afrikas*, suivie des remarques si pertinentes du prof. Ch. Hauter sur la question. *Archives de la Conférence pastorale de Strasbourg*, 1936, vol. XV, pp. 19-53.

(2) Cf. dans le même sens, Henri Bois : *L'action de Dieu et l'action de l'homme dans le salut*. Sermon sur Philippiens II, 12-13.

met en œuvre, alors que Dieu semble n'agir dans ce monde que par l'intermédiaire des hommes.

Cette double relation entre l'effort de l'homme et la grâce divine est clairement exprimée dans ces mots du janséniste Singlin au marquis de Coislin : « Vous savez, lui écrit-il, que nous ne pouvons rien contribuer à la conduite et au salut des âmes qu'autant que Dieu nous y engage » (voilà la grâce à l'origine de la direction) « et nous en donne le pouvoir » (voilà la grâce accompagnant la direction et la rendant efficace) (1). Certes, les jansénistes, tout autant que les calvinistes, croyaient à la souveraineté de la grâce ; ils n'ont cependant pas considéré la direction comme entraînant la négation implicite de cette grâce ; ils y ont vu, au contraire, un moyen dont Dieu pouvait se servir, selon ses desseins, pour le salut des âmes. Cette conviction était également celle de Lamennais : « C'est la grâce qui agit en vous, écrivait-il à Mme Cottu, et je m'abuserais étrangement si je croyais avoir contribué au changement survenu en vos pensées. L'homme ne peut rien pour l'homme, mais Dieu, qui se sert de tout pour accomplir ses desseins..., a mis dans ma bouche je ne sais moi-même quelles paroles qu'il voulait vous faire entendre. » (2).

Voilà donc, ici encore, la grâce utilisant des moyens humains. En fait, nous ne voyons jamais qu'elle agisse autrement. Nous ne saurions, dès lors, considérer comme fondée cette défiance à l'égard de la direction qui se manifeste parfois du côté protestant au nom de la souveraineté de la grâce. Seul, le dogme de la corruption intégrale et totale de la nature humaine pourrait conduire à contester la légitimité de cette direction que nous avons appelée de culture, mais c'est ce dogme lui-même qui nous a paru contestable ; si on l'affirme parfois, et avec force, on ne semble jamais pratiquement le prendre au sérieux. La seule chose essentielle, c'est que soit maintenue la primauté de l'Esprit.

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. I, pp. 240-241.
(2) *Lettres de Lamennais à la baronne Cottu (1818-1854)*, Paris, Perrin, 1910, p. 2.

CHAPITRE VI

La primauté du Saint-Esprit dans la direction spirituelle

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné, d'une façon surtout théorique, les rapports de l'action de Dieu et de l'action de l'homme dans l'œuvre du salut, et nous avons conclu que ces deux actions, loin de s'exclure ou même de s'opposer, s'appelaient au contraire l'une l'autre. Dans toute cette discussion il s'agissait de la grâce en général, à la fois de la grâce universelle et de la grâce particulière. Nous avions en vue la dépendance dans laquelle l'homme se trouve dans tous les domaines à l'égard de Dieu. Nous voudrions, dans ce nouveau chapitre, montrer, par des faits et des témoignages, que la direction véritable est celle qui respecte cette action de la grâce et la suit, en quelque sorte, à la trace. La grâce dont il sera ici question sera, par suite, la grâce particulière, individuelle, qui manifeste les intentions de Dieu à l'égard de chacun de ses enfants, lui transmet des appels et des ordres qui ne s'adressent qu'à lui et qui le poussent sur des chemins où il peut lui arriver d'être seul à marcher. Plutôt qu'avec la conversion, la grâce sera ici en rapport avec la vocation. C'est pour souligner ce caractère tout individuel et personnel de l'action de Dieu dans les âmes que nous parlons, dans ce chapitre, du Saint-Esprit.

I

Nous pouvons, par là, distinguer tout d'abord direction spirituelle et pédagogie chrétienne. La direction, avons-nous dit, est une pédagogie. Et, de fait, il y a une direction qui tend, comme toute pédagogie, à développer les virtualités latentes de l'homme et qui s'appuie sur la grâce générale. Mais, tandis que la pédagogie s'en tient à ce qui est naturel en l'homme, mettant en œuvre les dons qu'il a reçus et l'aidant à devenir

lui-même, la direction spirituelle, dans la mesure où elle se sépare de la pédagogie pour atteindre à sa plénitude, prend son point d'appui sur l'action cachée de l'Esprit, sur cette influence mystérieuse et personnelle qu'il exerce sur les âmes individuellement. Son rôle sera, tout d'abord, d'être aux aguets pour la découvrir et la suivre, sans prétendre rien diriger. Alors que la pédagogie s'efforcera de mener à bien l'œuvre entreprise par le Créateur, la direction spirituelle se pliera à tous les cheminements de l'Esprit dans les âmes ; elle sera surtout attentive à respecter les vocations particulières de chacun (1).

Le directeur se gardera, dès lors, de provoquer arbitrairement certains sentiments ou certaines attitudes ; il n'imitera pas le procédé d'un sculpteur qui modèlerait une argile plastique, ou d'un père qui tiendrait la main de l'enfant et tracerait lui-même, au moyen de cette main abandonnée, les caractères de sa propre écriture. Nous retrouverions là cette direction autoritaire dont le principe nous a semblé décidément contradictoire à l'esprit du protestantisme. Le directeur risquerait d'ailleurs, même avec les meilleures intentions, de se tromper, d'engager l'âme sur une voie qui n'est pas la sienne par suite de quelque idée préconçue sur l'itinéraire qu'elle doit suivre. Tous ne prennent pas le même chemin, ne font pas les mêmes expériences, et, à vouloir faire passer tout le monde sous une même toise par le moyen d'une direction qui exalterait l'action et l'autorité du directeur aux dépens de l'action divine, on risquerait de faire perdre à bien des âmes leur originalité et de les égarer en des voies où l'on s'enlise. Avec beaucoup de perspicacité, Vinet signalait « l'illusion de tant de personnes qui, au lieu d'obéir naïvement à l'attrait de la grâce, au lieu de sentir ce qu'elles sentent, et (si cette expression est permise), au lieu de se laisser faire, concertent pour ainsi dire une œuvre qui n'est pas et ne peut être la leur, reproduisent, d'après un catalogue officiel, une certaine série de mouvements et d'états moraux, passent régulièrement par toute la filière, et, après avoir tout accompli et tout éprouvé aux termes du règlement et sous les auspices d'un directeur, se trouvent à la fin (amer, mais nécessaire désap-

(1) « Il ne s'agit pas tant, pour le directeur au sens religieux du mot, de respecter l'autonomie de l'âme humaine que l'action de Dieu en elle. De là toute la distance qui le sépare du simple pédagogue. » M. Olphe-Galliard : *Le P. J.-P. de Caussade, directeur d'âmes.* « Revue d'ascét. et de myst. », XIX, 1938, p. 410.

pointement !) n'avoir fait qu'un chemin illusoire et n'avoir marché qu'en rêve » (1).

De fait, la direction doit maintenir la primauté du Saint-Esprit. Elle ne doit pas lui faire violence et le contraindre à la suivre dans l'orientation qu'elle cherche à imprimer aux âmes ; c'est elle, bien plutôt, qui doit le suivre et s'adapter à ses desseins, demeurer aux écoutes pour discerner de quel côté il pousse une âme, et aider ensuite cette âme à obéir aux appels de la grâce et à demeurer fidèle à ses inspirations. « Le médecin, a-t-on dit, aide la nature ; le prêtre, de même, n'est pas là pour poser des idées, il est là pour aider la grâce. » (2). Aider la grâce ! Ces mots, peu familiers à un protestant, indiquent bien cependant que c'est l'action de l'Esprit qui est essentielle, et que l'homme est là, avant tout, pour permettre à cette action de s'exercer pleinement et prévenir les gestes maladroits qui risqueraient de la contrarier. Seuls, ceux qui croient à la grâce nécessitante pourraient objecter à cette façon de s'exprimer, encore que la grâce, nous l'avons dit, puisse inspirer « celui qui aide la grâce », et par là, si l'on peut dire, s'aider elle-même.

Nous avons retrouvé chez bien des directeurs catholiques cette affirmation de la primauté de l'Esprit. A côté de la direction volontariste qui ploie une âme et la pétrit, dont on ne peut nier qu'elle existe et dont l'existence fausse trop souvent notre perspective en ne nous laissant rien voir en dehors d'elle, il y a cette direction plus large, plus respectueuse des droits de Dieu, qui croit à l'action du Saint-Esprit, et dont le principal objectif est d'incliner l'âme à recevoir les inspirations d'En-haut et à s'y conformer. Il ne sera pas inutile de citer ici quelques témoignages.

Et tout d'abord, sainte Thérèse d'Avila. Comme un professeur de Salamanque l'interrogeait sur la façon de s'y prendre pour mener les novices à la perfection, la sainte répondit : « Je me borne à considérer et à suivre la conduite de Dieu dans la conduite de chacune d'elles, et je ne fais pas autre chose que d'éviter tout ce qui pourrait en obstruer ou embarrasser ou changer la voie particulière par laquelle Dieu les mène. »

Non moins nettement, Bossuet affirmait que le grand maître

(1) A. VINET : *Etudes sur la littérature française au* XIX[e] *siècle,* Paris, 1851, t. III, pp. 341-342.

(2) *Quelques directeurs d'âmes au* XVII[e] *siècle,* Paris, Lecoffre, 3[e] éd., 1923, p. 75.

des âmes, c'est le Saint-Esprit. La sœur Cornuau témoigne que le seul but qu'il poursuivît était « de lui faire écouter Dieu et suivre ses saintes inspirations ; c'était là toute sa charge ». Lui-même écrivait : « Les spiritualités où l'on désire que Dieu mette moins du sien afin que l'âme y mette davantage me sont suspectes ; et si l'on comprenait bien que tout ce que nous pouvons mettre du nôtre dans l'oraison, s'il n'est pas de Dieu, n'est rien, je crois qu'on serait plus sobre à parler ainsi. » (1).

« Le vrai guide de l'âme, c'est Dieu, dit Lippert. Ce principe trace leur devoir au directeur et à son ouaille. Que le directeur ne désire qu'une chose : servir Dieu dans l'âme qui est commise à ses soins. Qu'il étudie, pour les imiter, les actions de Dieu dans les âmes, leur délicatesse infinie, leur suave fermeté, leur inlassable persévérance, leur sage diversité. Qu'il ne s'interpose jamais entre Dieu et l'âme, et, pour cela, qu'il se fasse une loi de la prudence et de la discrétion. Il est des parties de l'âme si délicates que Dieu seul peut y toucher de ses doigts de lumière. Les nôtres froisseraient inutilement ces tissus sacrés. » (2).

Le vénérable Libermann écrit dans le même sens : « Le directeur, ayant une fois vu et discerné Dieu agissant dans une âme, n'a d'autre fonction que de guider cette âme pour qu'elle suive la grâce et y soit fidèle... Jamais il ne doit vouloir inspirer à une âme ses propres goûts et ses propres attraits, ni la conduire d'après sa manière d'agir ou sa manière de voir les choses. Un directeur qui agirait ainsi détournerait souvent les âmes de la conduite de Dieu et contrarierait souvent la divine grâce en elles. » (3). Il ajoute cependant que cela s'applique aux âmes qui vont droit à la perfection ; pour celles qui sont lâches ou tièdes, l'initiative appartient au directeur qui, par ses exhortations, ses conseils, ses réprimandes, par toutes les industries de son zèle, doit s'efforcer de les arra-

(1) Bossuet : *Correspondance*, nouvelle éd. par Ch. Urbain et E. Levesque, 15 vol., Paris, Hachette, 1905-1915, t. VI, p. 314. Lettre du 8 juin 1694.

(2) P. Lippert : *Cœurs inquiets*, pp. 74-75.

(3) *La direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du vén. Libermann*, 2e éd., pp. 10, 22.

Jacob Libermann (1804-1852), fils d'un rabbin de Saverne, destiné à devenir lui-même rabbin, se convertit au catholicisme sous l'influence, en particulier, de la Confession de foi du vicaire savoyard, et entra à Saint-Sulpice. L'épilepsie, dont il était atteint, l'empêcha longtemps de devenir prêtre. Il fut le fondateur d'une congrégation missionnaire qui fusionna avec celle du Saint-Esprit et dont il resta le supérieur. Il vécut en ascète et fut le directeur d'un grand nombre d'âmes, d'âmes sacerdotales tout spécialement.

cher à leur léthargie spirituelle. Plus longuement dans ses écrits spirituels il marque l'importance toute relative du directeur et l'obligation qu'il y a, pour celui-ci, à ne pas vouloir se substituer au Saint-Esprit : « La fonction du directeur, quelque importante et nécessaire qu'elle soit, n'est pas bien considérable. Il n'a de force qu'autant qu'il plaît à Dieu de souffler dans l'intérieur des âmes, et il ne peut diriger vers Lui qu'autant que le Saint-Esprit dirige intérieurement. C'est un écho, voilà tout, mais un écho de la voix du divin Esprit qui parle dans l'intérieur des âmes. C'est un écho, il est donc peu de chose, et sa parole n'est pas une parole vivante et vivifiante en soi. Il est un écho du Saint-Esprit ; c'est donc la parole intérieure du divin Esprit qu'il transmet qui est la vie et qui vivifie. » (1).

Dom Marmion écrivait à des religieuses : « Le Saint-Esprit seul peut former des âmes ; la tâche du directeur est de marquer à son enfant spirituel la route par laquelle Dieu le mène ; il doit lui donner quelques règles générales pour sa conduite, contrôler son progrès, et, s'il y a des difficultés, y répondre, le tout à intervalles distants. » (2). « Notre Seigneur, disait-il encore, me donne de plus en plus une immense révérence pour sa sagesse infinie dans la conduite des âmes. Il contemple en son Père tout le plan divin à leur égard. Lui seul les connaît, c'est Lui seul qui peut vous y conduire. Mon rôle se borne à *beaucoup* prier pour vous, à vous signaler les écueils que peuvent rencontrer les âmes les mieux intentionnées, à vous conseiller dans les cas obscurs, et enfin à vous stimuler à vous donner sans réserve à Jésus. » (3).

Sollicité de prendre en mains la direction du Carmel de Louvain, il écrit aux Carmélites pour préciser ce que sera l'esprit de sa direction : « Je veux que Jésus soit le seul directeur du Carmel de Louvain. C'est Lui qui vous a achetées par son précieux sang ; c'est à Lui et à Lui seul que vous appartenez, c'est à Lui de vous sanctifier, et s'il daigne m'employer dans cette œuvre si importante pour sa gloire, ce sera à la condition que je dépende en toutes choses de son Esprit, que je renonce à mon propre sens pour suivre celui de Jésus en toutes choses, que je puise dans son Sacré-Cœur la lumière pour comprendre ses desseins sur chacune de vos âmes. » (4).

(1) *Ecrits spirituels du vén. Libermann.* Paris, Gaume, 1891, pp. 360-361.
(2) *Dom Columba Marmion. Vie* par Dom THIBAUT, p. 264. Lettre du 1er mai 1906.
(3) *Dom Columba Marmion. Vie...*, pp. 264-265. Lettre du 11 février 1902.
(4) *Dom Columba Marmion. Vie...*, p. 269.

« La plupart des âmes, disait-il un jour dans une conférence spirituelle à ses religieuses, ne pensent pas au Saint-Esprit, et cependant, c'est à lui que Dieu a confié la direction des âmes. » (1).

Le principe est donc posé avec force : c'est le Saint-Esprit qui est le véritable directeur, et le rôle de l'homme est de lui frayer la voie, d'écarter les obstacles, d'enlever les pierres, de débroussailler la route et de rendre l'âme attentive et réceptive à ses inspirations. « Impossible de gagner la grâce, écrit avec un accent presque calviniste J. Devroye, de l'ordre des Jésuites ; on atteindrait plutôt du doigt les étoiles. Nous ne montons pas vers Dieu, c'est lui qui descend pour nous prendre, pour nous hausser jusqu'à lui... Et voilà précisément où doivent tendre nos efforts : non pas à développer nos facultés d'attaque et d'envahissement, mais à dilater à l'infini nos capacités de réception. » (2).

Le directeur respectera donc infiniment les âmes et l'action de Dieu en elles. Son rôle sera de les empêcher de s'égarer en des impasses et de leur signaler les obstacles ; rôle important et difficile, qui demande beaucoup de tact, de perspicacité, et non point tant de la finesse psychologique qu'une vie spirituelle profonde, une connaissance personnelle des voies de Dieu et le sacrifice de ses propres desseins et de ses propres tendances. « Le plus important, dit Mgr Cagnac, et le plus difficile, est de s'adapter aux âmes afin de les conformer à Dieu. On ne mène pas les autres par sa propre voie, ni tout le monde par le même sentier... Toute la théologie de la direction consiste à détruire les obstacles à la vie divine pour préparer la place au maître des âmes. » (3).

« Moi, je suis là, écrit Mgr d'Hulst, pour vous aider à vous reconnaître, à trouver votre chemin dans les carrefours ; mais c'est Lui qui appelle, Lui qui formule et qui mesure ses exigences, et je ne puis que vous répéter la parole de la sainte Vierge aux serviteurs de Cana : Faites tout ce qu'il vous dira. » (4).

C'est ce qu'affirme aussi le P. de Guibert : « Quant à nous, directeurs, écrit-il, notre rôle doit être d'assurer la docilité entière des âmes à cette direction divine en elles, sans y

(1) *Dom Columba Marmion. Vie...*, p. 265.
(2) J. Devroye : *Bossuet, directeur d'âmes*, Paris, Casterman, 1937, p. 56.
(3) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, pp. 255, 273.
(4) M. d'Hulst : *Lettres de direction publiées par Mgr Baudrillard*, Paris, De Gigord, 6e éd., p. 65.

substituer nos interventions humaines... Nous devons toujours craindre de mêler quelque chose d'humain, quelque chose de nôtre, à cette œuvre toute divine. » (1).

Et Charmot, reprenant l'image de l'Evangile, écrit : « Le Saint-Esprit est en perpétuelle course, comme le vent, si bien que l'on ne sait d'où il part et où il va. Un bon directeur ne l'enchaîne pas, mais il le suit. » (2).

Il fallait, pour rendre justice à la direction catholique, citer longuement ces textes qui mettent en relief la maîtrise du Saint-Esprit, particulièrement chère à des âmes formées à l'école du protestantisme.

On ne peut s'empêcher, cependant, de constater, dans le catholicisme, une certaine méfiance à l'égard de la conduite des âmes par le Saint-Esprit ; c'est la crainte de cet individualisme constamment reproché au protestantisme comme sa tare congénitale, cet individualisme qui, orienté sur les voies mystiques, conduit si facilement à l'illuminisme, comme l'illuminisme lui-même à l'hérésie. Le directeur n'est plus alors celui qui écarte les obstacles et fraie la voie aux libres inspirations de l'Esprit, il est celui qui, au nom de l'Eglise, contrôle les inspirations, les soumet au magistère de l'autorité et de la hiérarchie. Par lui, l'Eglise se fait juge des inspirations individuelles. C'est toute la question, si complexe, du discernement des esprits qui se pose ici.

Elle se pose également dans le protestantisme, avec plus d'acuité peut-être de par le rôle attribué chez nous au témoignage du Saint-Esprit. Nous sommes, plus que le catholicisme qui s'est toujours défendu — trop bien défendu ! — exposés aux dangers de l'illuminisme, générateur de schismes. Peut-être, en revanche, sommes-nous, plus que lui, susceptibles d'effusions nouvelles, de nouvelles Pentecôtes et de nouvelles Réformations, nous étant moins bien cuirassés contre l'intrusion de l'Esprit dans l'âme individuelle. Mais, tandis qu'ailleurs c'est l'Eglise qui prononce en dernier ressort, au nom de sa tradition et de ses dogmes, dans le protestantisme, c'est à l'Ecriture que l'on en appelle, c'est elle qui est la pierre de touche pour le discernement des esprits. Tout ce qui s'écarte de la Bible, tout ce qui n'est pas en harmonie avec son inspiration fondamentale, est condamné comme relevant, non de

(1) J. de Guibert : « Revue d'ascétique et de mystique », 1935, pp. 396, 397.

(2) Charmot : *L'âme de l'éducation*, p. 132.

l'Esprit, qui ne saurait se contredire, mais de l'imagination, si facilement sujette à illusions (1).

Dans l'ensemble, la direction protestante sera plus audacieuse, moins réticente à l'action de l'Esprit, et, sans mésestimer l'action de l'homme et l'influence que peut avoir le directeur, elle comptera surtout sur Dieu ; elle montrera le danger, elle avertira l'âme qui s'engage sur une fausse voie ; pour le reste, elle essaiera de suivre d'aussi près que possible les cheminements de la grâce, veillant, autant qu'elle le peut, à ce que le développement amorcé ne se noue pas, sans préjuger du chemin par lequel Dieu lui-même conduit une âme et du rendez-vous qu'il lui a fixé.

Nous n'avons pas beaucoup de documents protestants. En voici un cependant qui souligne ce caractère, en quelque sorte négatif, de la direction protestante, respectueuse avant tout de l'action de Dieu. C'est un témoignage inédit, témoignage d'une âme parvenue à la foi et qui, faisant un retour en arrière, cherche à caractériser les étapes de sa recherche jusqu'au moment où elle fut saisie et illuminée par la grâce.

« Comme un enfant qui a faim en dormant et qui, sans le savoir, tend la bouche et les bras vers le sein qui le nourrit et la chaleur qui l'apaise, je cherchais à tâtons le chemin de la foi. Je demandais : Que faut-il croire ? Vous m'avez dit : Attention ! Ne confondons pas la foi avec les croyances. Et puis, laissez donc votre esprit tranquille, car Dieu a voulu révéler ces choses aux ignorants et aux enfants. J'ai donc cherché d'autres passages et je suis arrivée à des effusions vagues, à des élans suivis de retombées, à des joies sans racines et sans fruits. Vous m'avez dit : Prenez garde ! L'émotion est vaine. Méfions-nous du sentiment et de ses caprices, d'autant plus que saint Paul n'a pas dit : Je *sens* Dieu, mais : Je *sais*. J'ai donc pensé : Où est la foi ? Ni l'esprit, ni le cœur n'y mènent. Il faut peut-être vouloir, décider, s'engager avant et afin de connaître. Vous m'avez dit : Surtout, pas par là ! Ce que nous faisons nous-mêmes est mauvais. Ne croyez pas forcer la main de Dieu, ni mériter sa grâce. Là, j'aurais pu désespérer ; j'aurais pu penser : J'y renonce. La foi n'est pas pour moi. Mais je sentais en moi une force secrète. Je trouvais en vous une âme fraternelle. Vous me disiez : Pourtant, c'est bien facile ! Et l'Evangile est simple, simple !

(1) Cf. Calvin : *Inst. chrét.*, *I*, IX. Le titre seul de ce ch. est significatif : « Comme aucuns esprits écervelés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies, sous ombre de révélation du Saint-Esprit. »

Quand son heure est venue, l'enfant s'endort ; sans peur et sans désir, il s'abandonne tout entier au sommeil fécond ; il s'endort n'importe où, dans son berceau, dans sa voiture, sur les genoux de sa mère, à la maison ou dans la rue ; il s'endort tout entier. Ayant dépassé l'inquiétude, j'ai fermé les yeux comme lui, dans la confiance et l'abandon. Puis vous m'avez demandé : Où en êtes-vous ? Ce jour-là, j'ai su brusquement, d'une intime évidence, que, pendant tout ce temps, depuis longtemps, depuis toujours peut-être, sans que je l'aie senti venir, invisible, silencieux, mais rayonnant, Dieu était là. » (1).

Ce témoignage nous paraît mettre en lumière une des caractéristiques essentielles de la direction protestante : ce respect de l'action de Dieu, ce désir de diriger aussi peu que possible en laissant toute la direction au Saint-Esprit. Le rôle du directeur s'est borné, si l'on peut dire, à maintenir la voie ouverte, à empêcher l'âme de s'engager sur des chemins qui n'étaient que des impasses : celui de l'intellectualisme, où elle se serait égarée dans le maquis de discussions sans fin, et où elle aurait fini par confondre la foi avec une adhésion tout intellectuelle à la vérité chrétienne ; celui du sentimentalisme, où elle se serait enlisée dans les sables mouvants d'une émotivité sans profondeur et sans lendemain, s'imaginant que le salut dépendait de ce qu'elle éprouvait ou n'éprouvait pas, des expériences qu'elle pouvait avoir ou ne pas avoir faites, de la paix et de la joie qu'elle sentait jaillir en elle ; celui du volontarisme, enfin, où elle se serait déchirée et blessée dans la tentative d'une ascension vers Dieu par le seul effort d'une volonté tendue, comme si le salut se conquérait de haute lutte, tel un sommet à pic qu'il faut gravir. Il y a là autant d'impasses qu'un sage directeur signalera aux âmes en quête de Dieu ; il les empêchera de s'engager sur ces voies de garage qui ne sauraient mener au but, les rejetant en pleine recherche inquiète, et parfois désespérée, plutôt que de les laisser reposer dans une fausse sécurité et s'abriter en d'illusoires refuges (2).

Ce respect de l'action de Dieu et de la liberté humaine, qui

(1) Nous remercions ici très vivement l'amie qui nous a communiqué ces lignes et nous a donné l'autorisation de les publier.

(2) A cet égard, le petit livre de BUNYAN : *Voyage du chrétien vers l'éternité bienheureuse*, peut être considéré comme un excellent manuel de direction. On y voit Chrétien se fourvoyer dans le bourg de la Morale et prendre conseil de l'Honnêteté ; mais, repris par l'Evangéliste, il s'engage à nouveau sur le sentier des promesses.

doit caractériser la direction protestante, a été mis en pleine lumière par Vinet. S'adressant aux éducateurs en général, et à tous ceux qui exercent quelque autorité, il donne ces conseils qui semblent faits tout exprès pour ceux qui ont à diriger les âmes : « Ménagez de l'espace à la liberté. N'usez pas de tout votre ascendant ; gardez-vous d'ajouter à son action naturelle et d'en fausser le ressort. Guidez plutôt que vous ne commandez ; aimez mieux inspirer qu'imposer. Refusez, dans l'occasion, une partie des pouvoirs qu'on vous défère, et sachez rappeler la liberté au respect d'elle-même. Cette liberté est la part de Dieu, et c'est pour laisser quelque chose à faire à Dieu qu'il ne faut pas que vous vouliez tout faire... Sachez, à propos, vous montrer et vous effacer tour à tour : montrez-vous pour disputer le terrain aux ténèbres, soyez encore plus empressés de vous effacer pour faire place à Dieu. Fiez-vous à Lui, défiez-vous de vous-mêmes. N'oubliez pas que l'autorité mal exploitée a des effets plus malheureux et plus durables que l'absence de toute autorité. » (1).

Il ne faudrait pas conclure que la direction doive, dans tous les cas, être aussi réservée et prendre cette forme négative de vigilance et d'attente. Le directeur est souvent amené à donner des conseils positifs sur la prière, les lectures, les disciplines nécessaires, la conduite à tenir dans des circonstances concrètes, aridités, tentations, découragements. Mais, à de rares exceptions près, il ne devra pas imposer son autorité, et il respectera, avant tout et autant qu'il peut en juger, les directions de l'Esprit dans les âmes.

A l'origine même d'une vie chrétienne, il lui arrivera de devoir donner le choc initial, ébranler, entraîner l'âme sur la voie que celle-ci discerne mal et où Dieu l'appelle. C'est ainsi qu'à l'heure où, écrasé sous le sentiment de son indignité, le pécheur serait tenté de désespérer, elle lui fera sentir jusque dans son angoisse la présence et l'action de Dieu. Pascal, dans son immortel *Mystère de Jésus*, a posé le principe de cette direction qui laisse tout à la grâce : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. — Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. — Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en veux guérir, et ce que je te dis est un signe que je te veux guérir. »

A cet égard, le chapitre de l'*Institution*, où Calvin essaie d'élever son esprit au siège judicial de Dieu pour nous per-

(1) A. Vinet : La foi d'autorité. *Discours...*, pp. 375-376.

suader à bon escient de la justification gratuite, pourrait être considéré comme un exemple suggestif de direction spirituelle... calviniste (1) ! A quoi, d'ailleurs, il faudrait ajouter le rappel incessant des promesses de Dieu pour dissiper nos craintes et nos doutes, ces promesses qui « nous doivent être comme échelles afin de nous élever au ciel » (2). Ainsi le fidèle ne regardera pas à lui-même, à sa componction ou à ses larmes, mais il devra « ficher tous les deux yeux en la miséricorde de Dieu » (3).

Telle est, dans ses lignes directrices, la méthode des grands directeurs protestants. C'est celle des Blumhardt, attirant, à Bad Boll, une foule d'âmes accablées par la maladie, les préoccupations ou l'esclavage du péché, auxquelles ces deux grands conducteurs d'âmes manifestaient, chacun à sa manière, la puissance et l'action du Saint-Esprit (4). C'est celle de Frommel, condamnant l'intellectualisme et insistant sur l'abandon, l'abdication, en quoi consiste essentiellement pour lui l'acte de foi (5). C'est celle d'Henri Bois, détournant l'âme d'elle-même, de ce qu'elle éprouve ou n'éprouve pas, de son insensibilité, des oscillations du rythme affectif, pour la diriger tout entière vers le Christ et la contemplation du Christ (6).

Il y a ainsi, alors même que le salut est rapporté tout entier à la grâce divine, une orientation imprimée à la pensée et à la volonté, une sollicitude qui signale et prévient les égarements, une action persévérante qui conseille, influence, soutient aux heures de sécheresse, en un mot, une véritable direction.

(1) *Inst. chrét., III*, XII.

(2) CALVIN : *Lettres françaises*, t. I, p. 393.

(3) *Inst. chrét., III*, IV, 3.

(4) Cf. Pierre SCHERDING : *Christophe Blumhardt et son père*, Paris, Alcan, 1937.

(5) « Nous ne reposerons jamais sur Dieu avant de nous être lâchés d'abord dans le vide, avant d'avoir fait un « full plunge » dans l'abîme d'une justice dont le dernier fond se trouve être un rocher de miséricorde... Il faut la chute dans cette apparence de vide pour couper le fil de la propre justice et de la propre recherche. » *Lettres et Pensées*, p. 25. Cf. aussi pp. 89, 91, etc.

(6) *Lettres de direction*, t. I, pp. 88, 101, 102, 193, t. II, pp. 100-101, 165. etc. Cf. en particulier la lettre à quelqu'un qui ne se jugeait pas digne de participer à la Sainte Cène, t. II, pp. 59 et ss.

II

Ce respect de l'action divine implique une attitude de patience, à la fois chez le directeur et chez le dirigé. Sans doute, Dieu peut illuminer soudainement une âme, lui faire trouver son chemin de Damas. Mais, le plus souvent, il y faut de plus longs cheminements. Le temps est aussi un instrument dont Dieu se sert, comme il se sert des hommes ; il nous a soumis à cette loi du temps comme il y a soumis la nature elle-même ; et si, pour mûrir les moissons, il faut le soleil et la pluie des saisons changeantes, pour mûrir une âme, il faut aussi bien des expériences et, souvent, bien des épreuves.

Voici quelques lignes émouvantes et profondes, qui mettent en lumière la valeur du facteur temps pour le développement spirituel d'une âme : « Pour trouver Dieu, que pouvons-nous faire ? Réfléchir, désirer, s'instruire ? C'est bien peu de chose, et tout cela reste vain tant que l'âme n'est pas prête. Une âme mûrit comme un fruit. De tous les vents du ciel, de tous les sucs de la terre, de toutes les heures de la vie, elle compose sa substance et son parfum. Et puis, parfois, un jour suffit pour la mûrir ; parfois, il y faut des années. Mon âme, ne dis pas que tu as trouvé Dieu, mais que, ta saison étant proche, Il est venu pour te cueillir. » (1).

Précisément parce qu'il respecte l'action de Dieu dans les âmes et qu'il croit à la souveraineté de la grâce, le directeur ne ressemblera pas à cet enfant que sa mère surprit un jour froissant de ses petites mains des boutons de fuchsias. « Que fais-tu ? — J'aide le bon Dieu à ouvrir les fleurs. » Il respectera les germinations obscures et le lent déploiement des bourgeons et des fleurs, sans que ce respect le rende passif. Le jardinier, qui attend l'heure des floraisons sans s'aviser d'ouvrir, de ses mains rudes, les bourgeons délicats, n'en cultive pas moins la plante confiée à ses soins. Le directeur, tout en comptant sur Dieu et sur le soleil et la pluie qu'est, pour une âme, la grâce divine, saura cependant aider cette âme, ne serait-ce qu'en lui apprenant à demeurer sous ce rayonnement d'en-haut, au lieu de se tenir dans quelque coin humide et sombre où la lumière ne parvient pas et où ni fleurs ni fruits ne pousseront jamais.

(1) Document inédit.

Les auteurs catholiques soulignent cette patience nécessaire dans l'éducation et la conduite des âmes. « Attendre avec respect l'heure de la grâce, tel est le rôle du directeur », déclare Mgr Cagnac (1).

« Dieu fait ses œuvres sans empressement et sans effort, écrivait à une de ses dirigées le chanoine Beaudenom. Pas d'empressement, de contention d'esprit ; laissez le jour se lever lentement sur votre vie parfaite. » (2).

Cette crainte « d'enjamber » sur la conduite de la Providence divine était spécialement celle de saint Vincent de Paul. « On gâte souvent les bonnes œuvres pour aller trop vite, écrit-il ; parce que l'on agit selon ses inclinations qui emportent l'esprit et la raison. » Il n'est pas de conseil sur lequel le saint revienne plus souvent : « Qui s'empresse recule aux choses de Dieu... Ne nous hâtons point ; allons tout bellement. » (3).

III

Respectueux de l'action de Dieu, le directeur cherchera ses lumières auprès de Dieu ; il comptera moins sur lui-même, sur sa science psychologique ou sa sagesse, que sur les inspirations divines, afin que ses conseils soient d'accord avec la conduite de Dieu, et que ce soit le même Esprit qui agisse à la fois chez le directeur et chez le dirigé. C'est dire que la science de la direction est une science qui s'apprend moins dans les livres que dans la communion vivante avec Dieu, et qu'elle procède avant tout des richesses d'une vie chrétienne personnelle. Le directeur doit être toujours aux écoutes, non seulement pour discerner le son doux et subtil de la voix divine dans l'âme qui lui est confiée, mais encore pour entendre ce Dieu qui lui parle à lui-même et lui inspire sa conduite et jusqu'à ses paroles. « Quand Dieu me donnera quelque chose sur les sujets que vous me marquez, écrivait Bossuet à la sœur Cornuau, je vous le donnerai de même, comme venant de cette source... Il faut attendre que Dieu parle. » (4). Une autre fois, il s'excuse d'avoir gardé le silence, parce que, dit-il, « Dieu ne me donne rien, et ne me fait

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 264.
(2) *Lettres de direction de M. le chanoine Beaudenom*, Paris, Lethielleux, p. 308.
(3) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. I, pp. 122-123.
(4) *Correspondance*, t. IV, p. 315.

pas voir qu'il y ait rien de nouveau à vous dire » (1). « Vous pouvez me demander ce que vous voudrez, écrit-il encore, pourvu que vous ayez le cœur soumis à mon silence ; car, ne savez-vous pas, ma Fille, qu'il y a des choses qui doivent venir d'en-haut ? » (2).

Olier dit avec raison : « Si nous sommes convaincus que Jésus-Christ est le directeur universel de l'Eglise et que nous ne sommes que ses instruments..., comment pourrons-nous prétendre donner autre chose que ce que nous recevons de cette source divine ? » (3).

Lamennais refuse de répondre sur-le-champ aux questions que lui avait posées une de ses dirigées ; il veut d'abord chercher la lumière auprès de Dieu : « Demain, à midi, je vous dirai ma pensée telle qu'il aura plu à Dieu de me l'inspirer... Toute lumière vient de lui. » (4).

Dom Marmion écrit à une de ses pénitentes : « Après avoir lu votre lettre, je suis allé auprès de Notre Seigneur et l'ai prié de m'indiquer ce qu'il veut que je vous dise. » (5). Saint François de Sales disait de même à Mme de la Beaume : « Plaise au Saint-Esprit de m'inspirer ce que j'ai à vous dire ! » (6).

Le directeur protestant n'en use pas autrement. Ainsi Adolphe Monod peut écrire : « Avant de prendre la plume pour répondre à votre lettre d'hier, je viens de prier Dieu avec toute la ferveur et toute la foi qui sont en moi de me conduire par son Saint-Esprit dans cette réponse, en sorte que ce que je vais écrire soit aussi vrai, aussi consolant pour vous et aussi utile que s'il venait non de moi, mais de lui-même. » (7).

F.-W. Foerster, ce grand éducateur chrétien, écrit dans le même sens : « Reconnaître la direction invisible de Dieu dans sa propre vie, c'est le comble de l'obéissance : et pour pouvoir diriger sûrement les autres dans ce monde visible, il faut se soumettre soi-même constamment à cette direction invisible, comprendre ses instructions et ses avertissements secrets, et maintenir sa conscience docile à sa voix. » (8).

(1) *Correspondance,* t. V, p. 384.
(2) *Correspondance,* t. VIII, p. 81.
(3) *L'esprit d'un directeur des âmes, selon M. Olier,* pp. 24-25.
(4) *Lettres de Lamennais à la baronne Cottu* (1818-1854), Paris, Perrin, 1910, p. 22.
(5) *Dom Columba Marmion. Vie...,* p. 272. Lettre du 1er septembre 1894.
(6) *Œuvres...,* t. VIII, p. 209.
(7) *Adolphe Monod,* 2 vol. Paris, Fischbacher, 1885, 2e éd., t. II, *Choix de lettres à sa famille et à ses amis,* pp. 23-24.
(8) F.-W. Fœrster : *Le Christ et la vie humaine,* Genève, 1924, p. 173.

On sait combien les « groupes d'Oxford » insistent sur la direction que l'on peut recevoir dans le recueillement et le silence ; aussi parlent-ils de cure d'âme dirigée (1). A chaque instant, par une sorte d'élévation intérieure, il faut recueillir les inspirations de Dieu, en sorte que ce soit lui qui dirige la direction elle-même.

C'est dire que la direction s'enveloppera de prière et se poursuivra dans une atmosphère d'intercession. La prière d'intercession devient ainsi l'acte décisif de la direction, parce que c'est Dieu qui dirige et que c'est de sa grâce que l'on attend tout. Le cardinal de Bérulle expliquait que la direction était « fille de l'oraison » (2).

« Mon rôle, écrivait Dom Marmion à des religieuses, se borne à beaucoup prier pour vous. » (3). Parlant de saint Benoît et de sa sœur Scolastique, il note : « Ils priaient beaucoup l'un pour l'autre, ils parlaient peu d'eux-mêmes. » (4). A une religieuse qui se confie à lui, il répond : « Notre Seigneur m'a dit en me confiant votre âme : *Ego ero tecum.* J'essaie de répondre à cet appel du divin Maître en priant chaque jour pour vous. » (5). Alors qu'il était jeune encore, il avait pris la décision de consacrer une journée, celle du samedi, à prier pour ses enfants spirituels.

Pascal semble avoir reconnu que l'essentiel de la direction se fait dans la prière, que la prière peut même, dans certains cas, remplacer la direction. Il écrit dans le *Mystère de Jésus :* « Je te parle et te conseille souvent, parce que ton conducteur ne te peut parler, car je ne veux pas que tu manques de conducteur. Et peut-être je le fais à ses prières, et ainsi, il te conduit sans que tu le voyes. »

Cette atmosphère de prière, qui est celle de la vraie direction, se retrouve également dans le protestantisme. On en pourrait apporter bien des témoignages. Je me bornerai à celui de Calvin. Voici comment il termine une lettre à Mme de

(1) *Geführte Seelsorge.* « Die Kirche in Angriff ». Septembre 1936, pp. 330 et ss.

(2) « Cet art (de la direction) est une science, non d'étude, mais d'oraison ; non de discours, mais de pratique ; non de contention, mais d'humilité ; non de spéculation, mais d'amour, et d'amour de Jésus, qui s'est livré et s'est abandonné, s'est oublié et s'est épuisé soi-même pour le salut des âmes... Cette science est fille de l'oraison, disciple de l'humilité, mère de discrétion ; elle s'apprend non tant dans les livres et dans les académies que dans le livre de vie, au pied de la croix. » BÉRULLE : *Mémorial pour la direction des Supérieurs,* éd. Migne, pp. 817, 822.

(3) *Dom Columba Marmion. Vie...,* p. 265. Lettre du 11 février 1902.

(4) *Dom Columba Marmion. Vie...,* p. 265. Lettre du 3 décembre 1921.

(5) *Dom Columba Marmion. Vie...,* p. 272. Lettre du 8 décembre 1913.

Budé : « Pour faire fin, sachant que toutes exhortations seraient vaines et inutiles de moi, sinon que Dieu leur donnât vertu, les faisant entrer dans votre cœur, je le supplierai de vous instruire de vraie prudence pour juger ce qui vous sera expédient de faire, de vous donner constance ferme pour obéir à sa volonté, de vous tendre la main et se montrer votre conducteur, de vous faire cette grâce qu'en vous reposant sur lui, vous sentiez en tout et partout son assistance. Ce 20*** 1546. » (1). Et sans cesse, il assure ses correspondants de ses prières.

Protestants et catholiques se rencontrent donc finalement dans cette affirmation commune que l'homme ne peut rien sans Dieu, que toutes exhortations seraient vaines et inutiles « sinon que Dieu leur donnât vertu ». C'est pourquoi ils ont recours à la prière d'intercession ; celle-ci n'est autre chose que la reconnaissance implicite de la souveraineté de Dieu.

Ainsi, la vraie direction, qui n'est qu'un moyen de grâce, demeure sans cesse dans la dépendance de la grâce. C'est Dieu qui la rend efficace en disposant l'âme à accueillir les conseils qui lui sont donnés, en inspirant lui-même ces conseils à celui qui les donne. La direction spirituelle ainsi comprise n'est pas un empiétement de l'homme sur la grâce divine ; elle n'est pas l'exaltation de l'effort humain ; elle n'enlève rien à Dieu pour le donner à l'homme, puisque l'homme n'est que l'instrument de la grâce. Elle est simplement une expression du grand fait de la solidarité chrétienne, fondé lui-même sur le fait plus général de la solidarité humaine, qui nous fait membres les uns des autres et nous rend dépendants, pour notre vie spirituelle comme pour notre vie intellectuelle et matérielle, du secours et de l'aide que peuvent nous apporter nos frères.

(1) *Lettres françaises*, t. I, pp. 184-185.

CHAPITRE VII

Direction et confession

La direction spirituelle n'implique-t-elle pas la confession ? N'exige-t-elle pas cette ouverture de cœur et d'âme qui permet au directeur de connaître intimement celui qu'il dirige et de lire, en quelque sorte, au fond de sa conscience ? Or, le protestant, par réaction contre la pratique catholique de la confession, se hérisse, en général, au seul mot de confession. Parmi toutes les causes qui ont rendu la direction spirituelle impopulaire dans les Eglises de la Réforme et qui l'ont empêchée, jusqu'ici, de s'y acclimater, c'est là une des plus profondes et des plus enracinées. Tant que ce préjugé subsiste, il n'est pas possible de développer chez nous une saine pratique de la direction. Or, le préjugé existe, c'est un fait. Est-il fondé dans la nature des choses ? Peut-il se réclamer de raisons de principe ? Ou bien n'est-il que l'héritage d'une époque où, de par une inéluctable nécessité historique, le protestantisme se constituait surtout en réaction contre les errements du catholicisme médiéval et ne pouvait se départir d'une attitude essentiellement polémique ? C'est ce qu'il convient d'examiner.

I

Reconnaissons tout d'abord qu'il est impossible, du point de vue catholique, de séparer d'une façon tranchée le ministère de la confession et celui de la direction. « Le ministère de la direction, écrit le P. Plus, n'est qu'une extension normale du ministère de la confession. » (1). Le directeur a tout intérêt à être en même temps le confesseur, car il lui faut connaître l'état moral et spirituel de l'âme qui se confie à lui pour pouvoir l'aider avec quelque efficacité. Que ferait un médecin à qui le malade, venu pour le consulter, ne révélerait pas les maux dont il souffre et attendrait cependant de lui

(1) R. Plus : *La direction d'après les maitres...*, p. 15.

une médication appropriée à son état ? Or, n'est-ce pas dans la situation de ce médecin que se trouve souvent le prêtre ou le pasteur auquel s'adresse une âme en détresse ? Il faudrait qu'il devinât la cause et le siège du mal sans qu'on consentît à lui donner la moindre indication, sauf à lui dire qu'on est malade ! C'est pourquoi tous les auteurs insistent sur la nécessité, chez le dirigé, d'une ouverture d'âme confiante et entière à l'égard du directeur, qui permette à celui-ci d'aller à la racine des tentations, de connaître les fautes et leur nature, les luttes, les efforts, les défaites. On pourrait multiplier indéfiniment les textes. Bornons-nous à ce fragment d'une lettre de Dom Marmion à une religieuse : « C'est pour moi une grande consolation de voir que vous agissez dans nos rapports avec une grande simplicité filiale. Il faut toujours me communiquer, avec une ouverture et une simplicité parfaites, ce que Dieu opère dans votre âme. Ayant accepté la direction de votre âme par amour de Notre Seigneur, je désire être en état de juger de l'esprit qui vous conduit, ce que je ne pourrais faire si vous ne me dites pas *tout* ce que je dois savoir. » (1).

D'autre part, le confesseur est amené, le plus souvent, à étendre son ministère et à se faire plus ou moins directeur, ne serait-ce que par les conseils qu'il est appelé à donner à une âme pour l'aider à ne pas retomber dans la faute dont elle vient de se confesser (2). Le quatrième concile du Latran, qui réglementa la pratique de la confession et la déclara obligatoire, tout au moins une fois l'an, infléchit insensiblement vers la direction l'office du confesseur : « Que le prêtre qui confesse soit discret et sage, que, comme un habile médecin, il verse l'huile avec le vin sur les plaies du blessé. Qu'il s'informe diligemment des circonstances, tant de celles qui touchent la personne du pénitent que de celles de son péché, afin qu'il juge prudemment quel avis il doit donner et quels

(1) *Dom Columba Marmion. Vie...*, p. 293. Lettre du 6 septembre 1909.

(2) Les deux ministères sont tellement liés qu'une des premières manifestations de la confession aux laïques dans l'Eglise du haut moyen âge apparaît dans les couvents de femmes où la direction spirituelle appartenait à l'abbesse ; celle-ci entendait les confessions des sœurs parce que la direction ne pouvait aller sans l'aveu des imperfections. Plusieurs pères reconnaissent et attestent que des religieuses se sont ainsi confessées à l'abbesse, et certains vont même jusqu'à imposer cette sorte de confession. Bien entendu, cette confession en vue de la direction spirituelle n'avait aucun caractère sacramentel. Cf. P.-Amédée TEETAERT : *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le* VIII[e] *jusqu'au* XIV[e] *siècle*. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes, séries II, t. XVII, Paris, Gabalda, 1926, p. XII.

remèdes il doit appliquer, usant de procédés divers pour guérir le malade. » (1).

« On ne devrait pas plus distinguer, écrit le P. Grou, le directeur du confesseur qu'on ne distingue le médecin qui guérit les maladies de celui qui prescrit un régime pour la santé... Le tribunal de la pénitence comprend donc la confession et la direction, et il ne lui est pas moins essentiel de préserver des fautes que d'en absoudre. » (2).

De là, certains auteurs concluent à l'utilité d'avoir le confesseur pour directeur (3). L'ami de saint François de Sales, Mgr Camus, évêque de Belley, disait plaisamment : « Or, comme si deux chevaux qui tirent un carrosse ne sont bien dressés et ne vont même train, il y a danger que l'un avançant, l'autre reculant, l'un allant d'un côté, l'autre tournant au contraire, ils ne versent le carrosse et le mettent en pièces : de même, si un pauvre cœur est tiraillé et comme déchiré par deux différentes conduites, que peut-il espérer, sinon d'expirer sous une si cruelle gêne ? » (4).

Toutefois, ce conseil n'a point prévalu dans l'Eglise catholique, du moins d'une façon absolue ; très souvent, le directeur est différent du confesseur et il n'y a aucune obligation pour le fidèle à se confesser au directeur. C'est qu'en dépit de ces relations étroites, il y a cependant des différences essentielles entre le ministère de la confession et celui de la direction. L'abbé Chaumont en signale trois :

1° Une différence de nature. La confession est sacramentelle et orientée vers l'eucharistie ; la direction tend au perfectionnement de la vie. Le prêtre est nécessaire à la confession, il ne l'est pas à la direction (5).

(1) Canon XXI.

(2) GROU : *Manuel des âmes intérieures*, p. 109.

(3) « En général, il est plus avantageux que le confesseur soit en même temps le directeur. » J. ADLOFF : *La confession et la direction*, Paris, Lethielleux, 1924, p. 33. Pour cette discussion, cf. *Ami du clergé*, 38, 1921, pp. 65-69. Y a-t-il avantage ou inconvénient à ce que le confesseur et le directeur d'une âme pieuse soient deux personnes différentes ? L'auteur conclut que pour la direction ordinaire, il y a plutôt avantage à ce que le confesseur soit en même temps directeur ; mais pour la direction mystique, ou pour les âmes plus élevées sur la voie simplement ascétique, il vaut mieux s'adresser à deux personnes distinctes, en raison de la compétence spécialisée nécessaire dans ce cas au directeur.

(4) *Le directeur spirituel désintéressé*, Paris, 1631, p. 9, in PLUS : *La direction d'après les maîtres...*, p. 19.

(5) Nous avons cependant montré que, dans le catholicisme, à part de rares exceptions, le caractère sacerdotal était requis pour le ministère de la direction, puisque c'est en vertu de son ordination que le prêtre, assure-t-on, reçoit les lumières surnaturelles nécessaires à l'exercice de ce ministère. Cf. *supra*, pp. 96-97.

2° Une différence de but. La confession a en vue l'absolution ; elle concerne exclusivement les péchés commis. La direction a en vue l'ensemble de la vie chrétienne et tout ce qui s'y rapporte ; elle concerne l'avenir plus que le passé.

3° Une différence de conséquence. La confession rend à la vie de la grâce l'âme qui s'en est retranchée par un péché mortel. La direction aiguillonne l'âme vers le bien, la sollicite de bien en mieux et l'achemine vers la perfection chrétienne, mais d'elle-même, elle ne confère aucune grâce d'ordre sacramentel (1).

Mgr Cagnac distingue également direction et confession : « Le confesseur et le directeur ont chacun leur rôle. Lamennais ne confessait pas la baronne Cottu, ni Mgr Gay ses correspondantes, ni Mgr d'Hulst Mlle U..., ni le Père Didon Thérèse Vianzone. » (2).

Mgr Dupanloup écrit dans le même sens : « Il n'est pas seulement dit : *Declina a malo,* il est dit aussi : *Et fac bonum...* La sphère propre de la direction, si l'on veut la distinguer de celle de la confession, la voilà, c'est celle de la vertu et du perfectionnement. Le confesseur absout, le directeur conseille. » (3). En d'autres termes, la confession envisagerait la vie chrétienne sous son aspect négatif : la renonciation au péché ; la direction, sous son aspect positif : l'attrait du bien et de la perfection (4).

On peut conclure, de l'ensemble de ces textes, que la direction et la confession sont deux choses très proches et, cependant, différentes. Si le confesseur est toujours plus ou moins directeur, la direction spirituelle, en revanche, n'implique pas habituellement la confession, au sens strict et technique du terme ; elle exige, non pas l'aveu des fautes dont on s'accuse en confession, mais celui de ces attraits, de ces difficultés, de ces répulsions, de ces luttes, de ces sécheresses ou de ces enthousiasmes, en un mot, de tous ces mouvements intérieurs qui constituent la vie de l'âme. Il importe d'insister sur cette

(1) H. Chaumont : *De regendis animabus,* ed. tertia. Approbantibus pluribus Episcopis, Paris, s.d., pp. 14-15.

(2) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, p. 391.

(3) E. Faguet : *Mgr Dupanloup, un grand évêque,* Paris, Hachette, 1914, p. 191.

(4) Cf. également E. Caro : « Le directeur n'est pas le même que le confesseur. On doit à l'un l'aveu des fautes, à l'autre la confidence des peines secrètes et des troubles ; l'un a le pouvoir d'absoudre, l'autre n'a que le pouvoir de conseiller ; l'un est, si je puis dire, le ministre impersonnel de Dieu, l'autre est un ami supérieur, c'est à la fois un confident et un maître. » La direction des âmes au XVII[e] siècle. *Nouvelles études morales sur le temps présent,* p. 160.

distinction ; car si la direction était obligatoirement liée à la confession, entendue au sens catholique, il est bien évident qu'il ne faudrait pas parler d'une direction protestante.

Du point de vue catholique, en effet, la confession est partie constitutive du sacrement de pénitence (1). Le prêtre, en vertu de l'interprétation que donne l'Eglise du pouvoir des clefs, met le fidèle en relation avec la passion et la mort de Jésus-Christ, source de toutes les grâces. Et la confession, nécessaire pour recevoir l'absolution, est, par là même, nécessaire au salut. Elle doit être faite obligatoirement à un prêtre, lequel est seul qualifié pour accorder l'absolution, celle-ci opérant, *ex opere operato,* la rémission des péchés (2).

Toute cette conception baigne dans une atmosphère irrespirable pour une âme protestante. Un protestant ne peut concevoir ni une confession obligatoire, ni une confession sacramentelle, c'est-à-dire impliquant, *ipso facto,* de par l'absolution qui la suit, la grâce du pardon, ni une confession dont l'efficace est subordonnée au caractère sacerdotal de celui qui la reçoit. C'est contre ce légalisme, ce sacramentalisme, ce

(1) Sans prétendre esquisser ici l'histoire de la confession, rappelons simplement que l'usage de la confession privée semble s'être généralisé avec l'introduction dans l'Eglise de la pénitence tarifée. Il fallait que le prêtre connût la faute pour imposer au pécheur la peine qui se trouvait indiquée dans les livres pénitentiels. Quand ces peines se furent adoucies, et qu'une satisfaction arbitraire et moins onéreuse, tenant compte de l'âge et du sexe du pénitent ainsi que des circonstances et de la gravité de la faute, eut remplacé l'application en quelque sorte mécanique des tarifs pénitentiels, la confession devint plus nécessaire encore et plus détaillée pour permettre au confesseur d'apprécier le degré de culpabilité du pénitent. D'autre part, pour légitimer l'adoucissement des peines appliquées, la confession fut considérée comme la partie essentielle de la satisfaction à cause de la honte (*erubescentia*) que provoquait l'aveu.

Lorsqu'au XII[e] siècle, en particulier sous l'influence d'Abélard, l'accent fut mis sur la contrition du cœur plus que sur les œuvres extérieures comme condition du pardon divin, la confession fut exigée comme le signe décisif et la manifestation sincère de cette contrition. C'est ainsi que le IV[e] concile du Latran rendit la confession obligatoire, au moins une fois l'an.

Enfin, quand au terme de cette évolution on en vint, avec saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, à faire de l'absolution l'élément essentiel du sacrement de la pénitence, la confession demeura partie intégrante de ce sacrement ; les actes du pénitent, étant la matière (ou *quasi materia*) du sacrement, sont indispensables à son intégrité, tandis que les paroles de l'absolution lui impriment sa forme et en font véritablement un sacrement. Le concile de Trente adopta sans grandes modifications les vues de saint Thomas. Cf. A. TEETAERT : *La confession aux laïques...* Sur l'histoire de la confession, cf. aussi H. LEA : *A history of auricular confession and indulgences in the Latin Church*, Londres, 1896 et Victor NORMAND : *La confession.* Coll. Christianisme, Paris, Rieder, 1926, livre conçu d'un point de vue polémique, mais dont les vues historiques sont en général justes.

(2) Cf. les décisions du concile de Trente. Sess. XIV, can. V et VI.

cléricalisme que les réformateurs se sont élevés avec force. C'est là contre que se dresse, encore aujourd'hui, l'âme protestante dans le sentiment que l'on ne saurait faire dépendre le salut d'un rite et d'une parole de prêtre sans renier l'œuvre de la Réforme dans ce qu'elle a eu de plus fécond et de plus libérateur.

Ce refus de la confession sacramentelle s'est étendu à tout ce qui, de près ou de loin, rappelait la confession. Le protestant s'est fermé à toute espèce d'influence étrangère au for de sa conscience, il s'est replié sur lui-même ; il s'est enfermé dans une autonomie jalouse, suspectant toute espèce d'ouverture d'âme, même libre et spontanée. De là sa défiance à l'égard de la direction spirituelle, à cause de l'abandon confiant qu'elle implique, de cet aveu de doutes, de faiblesses, de tentations ou de chutes que nous avons l'habitude de ne confier à personne.

Cette attitude de solitude spirituelle et de tête-à-tête avec Dieu a sa grandeur ; elle forme souvent des caractères forts, des personnalités vigoureuses qui n'ont pas besoin de tuteurs et savent affronter les vents d'orage, personnalités un peu rudes, il est vrai, et que guette sans cesse l'orgueil de leur indépendance farouche. Mais, combien d'âmes, en revanche, qui, privées de tout appui, demeurent sans force et languissantes, enlisées dans leurs scrupules, tâtonnant dans l'obscurité, incapables de discerner la voie où Dieu les appelle ! A ces âmes-là, cet abandon en face des difficultés de la vie spirituelle, cet isolement dans la lutte, ce fardeau que sont souvent des tentations ou des chutes inavouées, peuvent causer grand dommage. Aussi les réformateurs, fort sagement, — et le protestantisme l'a trop oublié, — s'ils ont repoussé la confession sacramentelle du catholicisme, n'ont pas condamné, bien au contraire, l'aveu spontané, la confession sans caractère obligatoire qui libère une âme en l'humiliant, cette confession mutuelle dont parle l'épître de Jacques. Il n'est pas inutile de rappeler ce que fut, à cet égard, leur doctrine. Cette doctrine bien comprise ouvre la voie, croyons-nous, à une direction spirituelle protestante, sans l'orienter vers la confession catholique inacceptable pour une âme élevée et nourrie dans le climat du spiritualisme évangélique.

II

L'œuvre réformatrice de Luther a eu pour point de départ la lutte contre le commerce des indulgences. Or, la théorie des indulgences était étroitement liée à toute la conception de la pénitence qui s'était peu à peu formée au cours de l'histoire. C'est donc une nouvelle notion de la pénitence que le réformateur est contraint d'élaborer (1). Nous n'en retiendrons que ce qui touche à la confession.

Luther rejette la confession sacramentelle, non point, toutefois, sans quelques hésitations. En commençant la rédaction du *De captivitate,* il admet encore trois sacrements, mais à la fin de son traité, il renonce à faire de la pénitence un sacrement, n'y retrouvant pas le *signum* qui scelle, en quelque sorte, l'offre de la grâce et qui est pour lui constitutif de la notion même de sacrement. Toutefois, en rejetant le caractère sacramentel de la confession, il n'en reconnaît pas moins le besoin naturel qui poussera toujours le chrétien sincèrement contrit à reconnaître ses imperfections, à avouer ses faiblesses, à se condamner ; c'est pour répondre à ce besoin des consciences qu'il maintient la confession privée, sous une forme très différente, il est vrai, de la confession catholique.

Et d'abord, cette confession n'a aucun caractère obligatoire ; elle demeure libre et spontanée. Celui qui voudrait ne confesser ses péchés qu'à Dieu seul n'est pas condamnable ; de fait, cette confession à Dieu est la seule indispensable. Pour se confesser aux hommes, en revanche, il faut y être poussé par son cœur et en éprouver le besoin.

Cette confession est dégagée de tout sacerdotalisme. Tout chrétien peut rendre à son prochain le service d'entendre sa confession et de lui rappeler les promesses de l'Evangile ; aussi chacun doit-il s'adresser, dans sa détresse, à celui dont le sérieux et la foi lui inspirent le plus de confiance, qu'il exerce ou non une fonction dans l'Eglise. Toutefois, il faut respecter, autant que possible, l'ordre établi ; et si, en principe, « les clefs » sont données à tous les chrétiens et appartiennent, par suite, à l'Eglise entière, celle-ci les a tout particulièrement confiées au clergé. Aussi, tant que le

(1) Cf. H. Strohl : *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520,* Strasbourg-Paris, 1924. Cf. en particulier le ch. II de la 2e partie : La controverse sur les indulgences et la notion de pénitence.

fidèle trouvera des prêtres dignes de sa confiance, c'est à eux de préférence qu'il se confessera.

Cette attitude de Luther brise définitivement les cadres de la confession catholique : c'est bien une nouvelle notion de la pénitence qui s'exprime ici, encore qu'elle ait été entrevue par quelques précurseurs. Il est d'autant plus remarquable de voir Luther conserver la confession, comme un acte libre et spontané, sans aucun caractère obligatoire, il est vrai, et cependant comme une chose « extrêmement précieuse et salutaire » (ein sehr köstlich, heilsam Ding).

En quoi la confession est-elle ainsi précieuse et salutaire ? Tout d'abord, en ce qu'elle fait partie de la croix du chrétien, car c'est bien une croix que de s'humilier devant un de ses frères et de s'accuser devant lui de ses fautes (1).

La confession a une autre utilité encore, celle de nous certifier l'absolution, c'est-à-dire le pardon de Dieu. Il est, en effet, difficile, quand on est accablé par le poids de ses fautes, de s'approprier les promesses de l'Evangile. Luther le savait de par sa douloureuse expérience de moine. Cette hésitation et cette défiance seront d'autant plus grandes que le repentir et la contrition seront plus profonds. Ainsi, le pécheur peut en venir à douter de la grâce à l'heure même où la grâce est le plus souverainement à l'œuvre dans son âme ; dans la mesure où sa conscience s'éveille, elle lui représente si vivement ses fautes que le sentiment de sa culpabilité risque de lui voiler le Dieu qui fait grâce derrière le visage du Dieu irrité. Il peut alors lui être utile de se faire confirmer par un frère expérimenté ce dont la Parole de Dieu nous assure, de se faire redire par une âme, elle-même saisie par Dieu, la certitude du pardon et la toute-puissance de la grâce. C'est pourquoi Luther, tout en reconnaissant que la confession n'a pas de fondement scripturaire (2), la déclare cependant utile

(1) Luther ne fait que s'inspirer ici d'une doctrine ancienne, exprimée déjà au XI[e] siècle dans le traité du pseudo-Augustin : *De vera et falsa pœnitentia.* D'après ce traité, c'est la confusion, excitée en nous par l'aveu des péchés et constituant une humiliation et une véritable peine, qui nous rend dignes du pardon. Cf. A. TEETAERT : *La confession aux laïques*, p. 52. Bien entendu, Luther, en insistant sur l'humiliation salutaire de la confession, n'entendait pas dire qu'elle nous méritât le moins du monde le pardon divin.

(2) *L'Apologia Confessionis Augustanæ* interprète, en effet, le texte Jacques V, 16 à la lumière de Matthieu V, 23-24 et l'applique à la réconciliation des chrétiens entre eux. Il s'agirait, non pas de la confession proprement dite, mais de l'aveu des torts que l'on peut avoir à l'égard du prochain. Cf. *Apologia*, art. VI, § 12. J.-T. MÜLLER : *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.* Gütersloh. Bertelsmann, 10[e] éd., 1907.

et nécessaire comme étant l'unique remède pour les consciences affligées. Et ce qu'il y voit, c'est moins peut-être la confession elle-même que l'absolution. Il est vrai qu'il n'entend pas cette absolution au sens catholique, et ne lui reconnaît pas la puissance effective de remettre le péché ; elle n'est pour lui que la proclamation du pardon divin faite au nom de l'Evangile à tous ceux qui se repentent et qui croient.

Ces vues de Luther sur la confession privée, qu'il veut réformer sans la supprimer, expliquent pourquoi le confessionnal s'est maintenu pendant plusieurs générations dans les églises luthériennes. S'il a disparu, c'est sans doute parce qu'il impliquait une confession sacerdotale dont Luther avait nié la nécessité. C'est peut-être aussi parce qu'il y a dans la foi un principe antagoniste à l'idée même de confession. C'est la foi, en effet, s'enflammant au contact des menaces et des promesses divines, qui crée la contrition. Cette foi a l'intuition de la vraie nature immuable et sainte de Dieu et rend la conscience tremblante, atterrée et contrite ; mais, en même temps, elle relève, console et sauve cette conscience contrite. La menace, perçue comme une réalité, produit la contrition ; la grâce, saisie elle aussi comme une réalité, produit la consolation. Par suite, la foi suffit : dès qu'elle est là, la contrition et la consolation suivent inévitablement. On conçoit dès lors que celui qui a la foi n'ait besoin ni de confession, ni d'absolution ; si sa foi est assez forte, il peut s'approprier, sans autre confirmation, les promesses de grâce et se reposer dans l'assurance du pardon de Dieu.

Mais cette foi, sûre, ferme, inébranlable, la possède-t-on jamais pleinement ? En admettant qu'elle nous soit donnée, elle ne l'est, en général, qu'au prix de longs tâtonnements, de périodes d'obscurité, de doute, d'incertitude, où la prière du père de l'enfant démoniaque exprime seule l'état de l'âme : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité ! » (1). Et en admettant encore qu'après ce laborieux enfantement d'une âme à la vie nous la possédions enfin, cette foi, la possédons-nous jamais d'une manière définitive ? Est-elle à l'abri de toutes les tempêtes ? Ne subit-elle jamais d'éclipses ? N'y a-t-il jamais, même pour le chrétien le plus ferme, des moments d'obscurité, des tentations de doute ? C'est dans ces cas que la confession reprend ses droits, c'est alors que l'on a besoin de faire l'aveu de sa détresse et qu'il est nécessaire de s'enten-

(1) Marc IX, 24.

dre redire à nouveau les promesses de pardon et de grâce par une voix autorisée, qui devient, pour celui à qui elle s'adresse, comme la voix même du Christ. Luther avait raison de penser à ces consciences délicates ou scrupuleuses qui ont besoin de réconfort et d'assurance, à ces âmes affligées du poids de leurs fautes et qui ont besoin de consolation, à ces âmes timorées qui ont besoin de certitude. Et qui donc n'a jamais fait partie, une fois ou l'autre, de ce troupeau dolent et pitoyable ?

Luther, il est vrai, pensait avant tout aux âmes qui ont besoin qu'on leur certifie le pardon divin (1). C'est l'absolution qu'il avait en vue en parlant de la confession, une absolution qui n'opère pas le pardon, mais qui le proclame de la part de Dieu, l'atteste à l'âme repentante et s'en porte, en quelque sorte, garante au nom même de l'Evangile (2). Il ne songeait nullement à la confession qui peut être utile à la direction spirituelle, à cette ouverture d'âme qui permet à un frère de vous aider et de vous guider, et qui n'a pas directement en vue l'assurance du pardon, mais la lumière qui éclaire une situation ou un état d'âme, le conseil grâce auquel on peut sortir des difficultés spirituelles dans lesquelles on se débat. Ces considérations eussent ajouté un nouveau poids à ses arguments en faveur de la confession privée considérée comme une chose « éminemment précieuse et salutaire ».

La Confession d'Augsbourg reste fidèle à la pensée de Luther. Elle enseigne que « la confession n'est point abolie dans nos églises » (3), mais elle ne considère pas comme nécessaire l'énumération de toutes les fautes commises, ce qui, d'ailleurs, serait impossible (4). Dans la confession, elle a surtout en vue l'absolution : « Il faut conserver dans les

(1) En 1538, Luther rappelait qu'au début de la Réforme il avait voulu avant tout apaiser les âmes sincères terrorisées par les doctrines et les pratiques de l'Eglise à la fin du moyen âge et les libérer des angoisses où elles se débattaient, angoisses que Luther lui-même, encore au couvent, avait éprouvées si tragiquement. Cf. la 3e dispute contre les antinomistes du 13 septembre 1538, in P. Drews : *Disputationen D. Martin Luthers*, 1895, pp. 477 et ss.

(2) « C'est surtout en vue de se procurer la certitude de l'absolution que Luther recommande la confession privée, beaucoup plus que pour se faire aider à voir clair dans son propre cœur. » H. Strohl : *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther...*, p. 261, note.

(3) *Confessio augustana*, art. XXV. Abus. IV. De confessione. « Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. » Müller : *Die symbolischen Bücher*, § 1.

(4) *Confessio augustana*, art. XI. Cf. aussi art. XXV : « De confessione docent quod enumeratio delictorum non sit necessaria, nec sint onerandae conscientiae cura enumerandi omnia delicta, quia impossibile est omnia delicta recitare. » Müller, § 7.

églises l'absolution privée. » (1). Confession et absolution sont exigées du fidèle pour qu'il puisse participer à la Sainte-Cène (2). Cette absolution, pour ceux qui croient, doit être comme une voix du ciel (3). Elle n'est pas cependant un jugement prononcé sur le pécheur, jugement qui exigerait une connaissance détaillée de ses fautes : Dieu seul est juge ; elle est simplement la voix de l'Evangile, remettant les péchés et rassurant les consciences (4).

Bucer, comme Luther, repousse la confession obligatoire et sacramentelle qui conduit à la justification par les œuvres, mais il maintient la confession privée dans un sens essentiellement protestant. La *Kurtze schriftliche Erklärung,* le catéchisme de Bucer en usage à Strasbourg au temps où Calvin y séjournait, déclare à propos de la confession : « Le Seigneur ne l'ordonne ni ne l'enseigne nulle part, mais celui qui a sa conscience abattue et sent véritablement ses péchés, ou encore celui qui est troublé, ne sachant ce qui en est de sa conduite à l'égard de Dieu, et qui voudrait cependant lui bien plaire en tout et le servir parfaitement, celui-là se décidera à chercher consolation et conseil auprès de quelqu'un qui, par le moyen de la Parole de Dieu, soit particulièrement capable de le consoler et de l'instruire. Il lui montrerait, avec le plus grand zèle, tout ce qui le trouble et nécessite un conseil. Il s'adresserait d'autant plus volontiers pour cela à son pasteur (Seelsorger) qu'il le sait plus capable de donner consolation et conseil et qu'il peut se confier à lui plus cordialement comme à son propre père... Sans aucun doute, il serait bon que les chrétiens jeunes et inexpérimentés soient entendus et enseignés de leurs pasteurs (Seelsorger) et qu'aussi ils confessent devant eux leurs péchés et reçoivent une consolation évangélique. »

(1) *Confessio augustana,* art. XI : « De confessione docent quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit. » Cf. aussi *Apologia,* art. VI : « Nam et nos confessionem retinemus praecipue propter absolutionem. » Müller, § 2.

(2) La confession d'Augsbourg s'éloigne ici de la pensée plus libre du Luther de 1520, qui ne voulait de la confession que pour les âmes qui en éprouvaient le besoin. Il est vrai que cette exigence formulée dans la Confession d'Augsbourg ne relève pas d'une nécessité de principe, mais d'une simple habitude : « Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. » *Confessio aug.,* art. XXV. Müller, § 1.

(3) *Confessio augustana,* art. XXV : « ...ut illi absolutioni tanquam voci de coelo sonanti credamus ». Müller, § 4.

(4) *Apologia,* art. VI : « Itaque ministri in ecclesia habent mandatum remittendi peccata, non habent mandatum cognoscendi occulta peccata. Et quidem absolvant ab his quae non meminimus, quare absolutio, quae est vox evangelii remittens peccata et consolans conscientias, non requirit cognitionem. » Müller, § 7, 8.

Les *Actes de la réconciliation des pasteurs et professeurs de Strasbourg avec Pierre Caroli,* où se retrouvent les signatures de Bucer et de Calvin, déclarent, exactement comme la *Kurtze Erklärung,* que la confession n'est pas obligatoire, n'étant nulle part ordonnée par la Parole de Dieu ; elle est cependant recommandée, surtout aux jeunes, ainsi qu'à tous ceux qui ont besoin d'être instruits ou qui ont la conscience troublée. On leur conseille de s'adresser à leurs pasteurs (*apud suos pastores*), et l'on croit pouvoir dire que sont nombreux dans les églises ceux qui pourraient être remarquablement aidés par cette confession privée (1).

Calvin est tout aussi explicite que Luther et que Bucer, et son accord avec eux est complet. Il repousse, avec la même vigueur, la confession sacramentelle ; il nie que le pouvoir des clefs soit celui d'un juge appréciant les fautes commises et décidant de l'acquittement ou de la peine. C'est par la prédication de l'Evangile que l'Eglise lie ou délie, ceux qui acceptent cet Evangile obtenant le pardon de leurs péchés, ceux qui le repoussent demeurant sous le coup de la condamnation divine (2).

Calvin dénonce encore l'impossibilité, pour le fidèle, d'énumérer tous ses péchés au tribunal de la pénitence, car qui les connaît tous ? Qui sait « combien de têtes porte ce monstre de péché, et combien longue queue il tire après soi » ? (3). Par cette exigence, on ne peut que « cruellement tourmenter les consciences, écorcher les pauvres âmes », et cela d'autant plus qu'elles sont plus délicates et procèdent plus scrupuleusement à leur examen de conscience (4). Le plus grave, c'est qu'en fixant ainsi l'attention sur des fautes particulières et en essayant de les dénombrer, on risque de perdre de vue le péché lui-même, ce « secret abîme de vices », qui est au profond des cœurs. Sans doute, Calvin le reconnaît, il ne suffit pas de dire : Je suis pécheur. Il faut encore appliquer notre pensée à découvrir l'étendue de notre misère et « de combien griêves et mortelles plaies nous sommes navrés » ; mais quand nous avons ainsi exposé notre cœur devant Dieu,

(1) *Correspondance des Réformateurs.* Herminjard, t. VI, p. 45.

(2) Cf. *Inst. chrét., III,* IV, 14 et *La vraye façon...,* p. 61 : « Les apôtres n'ont point exercé l'office de lier et de délier en oyant leurs confesses, ains en prêchant l'Evangile. » Cf. également *Commentaires* Matth. XVI, 19, où le pouvoir des clefs est rapporté à l'enseignement de l'Eglise.

(3) *Inst. chrét., III,* IV, 16.

(4) L'Eglise catholique, il est vrai, ne demande que l'énumération sincère des péchés dont on se souvient, mais cet effort de mémoire peut devenir singulièrement angoissant pour des âmes scrupuleuses.

il nous reste à reconnaître que « la profondité de notre misère est telle qu'on ne la saurait bien éplucher, ni en trouver la fin » (1).

Ce que Calvin, comme Luther, conteste encore, c'est le caractère obligatoire de la confession. Dans le sentiment très vif qu'il a de la liberté chrétienne, il redoute par-dessus tout de lier les consciences. « C'est un licol mortel pour étrangler les consciences, déclare-t-il, quand on conjoint aux hommes cette nécessité de confesser leurs péchés pour en être absous. » (2).

Mais, diront les partisans de la confession catholique, la confession est une humiliation difficile ; elle nous couvre de confusion, et cette humiliation constitue une véritable pénitence qui nous obtient la rémission du péché. C'est là la doctrine constante de l'Eglise depuis le pseudo-Augustin, et nous avons vu Luther en retenir quelque chose. A cela, Calvin répond que ce n'est pas notre contrition ou notre humiliation qui peut nous mériter le pardon de Dieu. Et qu'eût-il pu répondre autre chose, lui, l'adversaire acharné du mérite, le grand docteur du pardon gratuit, le chantre obstiné de la grâce ? « Nous enseignons le pécheur, dit-il, de ne point regarder sa componction ni ses larmes, mais de ficher tous les deux yeux en la miséricorde de Dieu. » (3). Il ajoute qu'appeler le pécheur au jugement de Dieu, « à ce haut siège céleste », c'est le confondre d'une plus grave honte que de l'appeler au jugement d'un homme (4).

Enfin, Calvin s'en prend très spécialement à l'absolution qu'en son rude langage il qualifie d' « absolution magi-

(1) *Inst. chrét., III,* IV, 18.

(2) *La vraye façon...,* p. 169.

(3) *Inst. chrét., III,* IV, 3.

(4) *Inst. chrét., III,* IV, 19. Calvin a raison en théorie. Quand Dieu est vraiment une réalité, la réalité souveraine, rien ne saurait être plus amer pour le pécheur que de lui confesser ses péchés, mille fois plus amer que de les confesser aux hommes. Mais en est-il ainsi aux époques où la foi fléchit et où les réalités invisibles s'estompent ? N'est-il pas alors plus facile de s'avouer pécheur devant Dieu « qu'on ne voit point » que de confesser ses fautes à un frère « que l'on voit » et qui vous voit ? Ch. Wagner avait, certes, raison de dire : « Le Dieu auquel vous vous confessez n'est pas, le plus souvent, le Dieu vivant. C'est une pâle ombre, flottant comme un souvenir presque éteint dans ce qu'il vous reste de sentiment religieux. Cette ombre a des yeux, mais ne voit pas, des oreilles, mais n'entend pas ; vous n'hésitez pas à commettre vos péchés en sa présence, alors que la présence d'un homme vous retiendrait. Votre Dieu est moins qu'un homme : il ne suffit pas de se confesser à ce Dieu-là. » Ch. Wagner : Du besoin de confession. *L'Evangile et la vie,* Paris, Fischbacher, 6[e] éd., p. 78.

que » (1) et de « pure sorcellerie » (2). Il conteste ici encore, toujours au nom de la doctrine de la grâce, que la rémission des péchés puisse dépendre d'un rite sacerdotal et d'une parole humaine, comme « si les prêtres se faisaient contrerolleurs de Dieu, pour s'opposer à sa Parole, ne voulant souffrir qu'il reçoive les pauvres pécheurs de sa pure libéralité, sinon qu'ils soient auparavant comparus devant leur sellette, pour être, là, châtiés » (3).

Après toutes ces critiques faites à la confession sacramentelle, le fait que Calvin, comme Luther, maintient, sous certaines conditions, la confession privée, apparaît d'autant plus remarquable. Il admet quatre formes de confession :

1° La confession faite à Dieu, et nous avons vu avec quel sérieux il l'envisage. Cette confession peut être faite dans le secret des cœurs ; elle doit être faite également en commun le dimanche, au temple, c'est la confession des péchés, moment essentiel du culte calviniste. Et Calvin remarque, avec une fine psychologie, que cette humiliation générale peut servir comme « d'une clef pour ouvrir la porte à prier, tant en général qu'en particulier » (4).

2° Avec cette confession à Dieu qui demeure l'essentiel, Calvin reconnaît utile et légitime la confession faite devant la communauté réunie. Celui qui a commis une faute scandaleuse rend témoignage de son repentir en avouant publiquement son péché (5).

3° Calvin reconnaît une troisième forme de confession : l'aveu d'un tort commis à l'égard d'un frère et qu'il faut confesser selon le commandement de Jésus pour « rejoindre, en demandant pardon, la charité qui aurait été dissoute par notre faute ».

4° La confession peut être enfin — et c'est cela surtout qui nous intéresse — l'aveu de nos faiblesses ou de nos fautes à l'un de nos frères, pour décharger notre conscience et obtenir aide et consolation. C'est la confession mutuelle recommandée par l'épître de Jacques. Cette confession répond

(1) *Commentaires* Jean XX, 23.
(2) *Commentaires* II Corinthiens V, 19.
(3) *Inst. chrét., III,* IV, 23.
(4) *Inst. chrét., III,* IV, 11. Calvin ajoute qu'il est des occasions extraordinaires, pestes, famines ou épidémies, où il faut inviter le peuple « à pleur et à jeûne, et principalement à la confession de laquelle tout le reste dépend ».
(5) C'est cette confession que l'on exigeait des protestants qui avaient dû abjurer des lèvres, aussitôt qu'ils arrivaient en terre du refuge. Après cette confession publique, ils étaient reçus « à la paix de l'Eglise ».

à des besoins essentiels de l'âme. Elle est utile, tout d'abord, à ceux qui sont travaillés par le sentiment de leurs péchés et auxquels il faut redire à nouveau les promesses de grâce et attester la miséricorde divine.

Cette confession, comme la confession luthérienne, a en vue l'absolution. A ces âmes angoissées, Calvin recommande d'aller se découvrir à leur pasteur, car, affirme-t-il, « les ministres sont ordonnés de Dieu comme témoins et quasi comme plèges (garants), pour certifier les consciences de la rémission des péchés » (1). Ainsi, l'absolution n'est pas seulement une formule générale, prononcée à un moment du culte et s'adressant à l'ensemble de l'Eglise (2), il peut y avoir une absolution particulière « pour ceux qui ont besoin de confirmation en leurs consciences » (3).

Encore faut-il bien comprendre ce qu'est cette absolution dans la pensée de Calvin : elle assure le pécheur de la vérité des promesses divines et de la réalité de la grâce ; elle est un témoignage, inséparable de la Parole, sur laquelle elle s'appuie ; on pourrait dire qu'à certains égards elle est une prédication encore (4). Mais elle ne possède d'elle-même aucune vertu mystérieuse qui puisse opérer la rémission des péchés. Calvin dit expressément que « toute la vertu d'absoudre gît en la foi et repentance de celui qui demande pardon » (5). L'absolution ne peut être, par suite, que conditionnelle, puisqu'il n'est au pouvoir de personne de lire au secret des consciences et de connaître la réalité de la repentance et de la foi du pénitent (6).

(1) *Inst. chrét., III,* IV, 12.

(2) Si l'absolution n'a pas trouvé place dans le culte réformé, la faute n'en est pas à Calvin, qui l'avait introduite à Strasbourg et qui aurait bien voulu l'introduire à Genève. Mais il se heurta sur ce point, comme sur celui de la communion mensuelle, à l'intransigeance des conseils genevois hostiles à tout ce qu'ils considéraient comme « papisterie », et qui sont responsables pour une bonne part d'une certaine sécheresse dite calviniste. Calvin, du reste, avoue qu'il a cédé trop facilement à Genève quand on lui a demandé de supprimer la formule d'absolution. Cf. *Opera,* IV, p. 172.

(3) *Inst. chrét., III,* IV, 14, 17. Dans son commentaire de Jean XX, 23, Calvin explique comment Dieu lui-même parle en la personne de ses ministres : « C'est afin, dit-il, que les fidèles n'estiment pas moins la réconciliation qui leur est apportée par la voix et parole de la bouche des hommes que si Dieu lui-même tendait la main du haut des cieux. »

(4) « Le pécheur reçoit une absolution toute certaine et patente : vu que ceci lui est simplement proposé d'embrasser la grâce de Jésus-Christ, selon la règle générale de ce bon maître, c'est qu'il soit fait à chacun selon sa foi. » *Inst. chrét., III,* IV, 22.

(5) *Inst. chrét., III,* IV, 18.

(6) Dans le catholicisme aussi, l'absolution est, en un sens, conditionnelle puisqu'elle dépend de la sincérité de la confession.

Ce qui pousse Calvin à maintenir ainsi l'absolution, tant générale qu'individuelle, c'est sa sollicitude pour les consciences en détresse, pour les âmes faibles, si souvent « enclines à trébucher en désespoir » et qui ont besoin d'être confirmées dans leur foi. Comme l'on sent à chaque instant, dans l'*Institution,* ce souci des petits, des faibles, tout simplement des fidèles, assaillis de tant de côtés par les tentations et les doutes ! Leur vie, en ce siècle de persécutions, était une perpétuelle bataille. Leur foi, pour n'être pas « agitée et vacillante, ébranlée de toutes parts », devait être « appuyée de tous côtés et soutenue » (1). C'est pour ceux-là, c'est-à-dire pour tous, qu'il faut l'absolution.

Mais à côté de cette confession faite en vue de l'absolution qui la suit, il y a une autre espèce de confession privée : c'est la confession que l'on fait, non point tant pour obtenir l'assurance du pardon de ses péchés, que pour trouver aide et appui auprès de chrétiens expérimentés. Cette confession tend moins à une sorte de décharge de conscience qu'elle ne répond à un besoin de direction. Semblable confession, Calvin l'estime légitime. Dans son commentaire du texte de Jacques, il parle de la confession mutuelle comme d'un moyen d'obtenir le pardon par l'intercession de nos frères, car, dit-il, « ceux qui connaissent notre nécessité sont invités à prier, afin que, par ce moyen, ils nous subviennent ; mais ceux auxquels nos maladies sont inconnues sont plus tardifs à nous secourir » (2). Il faut donc que ceux qui veulent nous aider, en particulier par leur intercession, connaissent notre nécessité, c'est-à-dire nos fautes, mais aussi nos faiblesses, nos tentations, nos luttes, nos doutes, nos perplexités, en un mot, tout ce qui, dans notre vie, peut être secouru par la prière fraternelle.

A Strasbourg, dans le désir d'établir une discipline ecclésiastique, Calvin remplace la confession auriculaire catholique par un entretien particulier, sorte d'examen préalable à l'admission à la Cène, « vue profonde, écrit Imbart de la Tour, qui restitue au ministère la direction des âmes » (3). « C'est, dit Calvin, pour que les ignorants mal instruits religieusement soient mieux préparés, pour que ceux qui ont besoin d'une admonestation spéciale la reçoivent, enfin pour que ceux qui sont tourmentés d'une inquiétude de conscience

(1) *Inst. chrét., IV,* XIV, 3.
(2) *Commentaires* Jacques V, 16.
(3) Imbart DE LA TOUR : *Calvin et l'Institution chrétienne,* p. 102.

soient consolés. » (1). Ces derniers mots supposent cette ouverture de cœur, cette confession spontanée qui permet au pasteur de donner un conseil et d'aider une âme dans ses difficultés. Calvin tient tellement à ces entretiens intimes, où l'on peut voir une véritable direction spirituelle, il est si peu opposé à ces confidences qui sont comme une sorte de confession, qu'il ne lui paraît pas utile d'abolir la confession proprement dite, si elle n'est pas remplacée par ce qu'il vient d'indiquer.

Certes, pareille confession est simplement offerte aux âmes qui en éprouvent le besoin, afin qu'elles en usent comme d'une aide utile, comme « d'une médecine » (2). Elle n'a aucun caractère obligatoire ; on ne lui demande pas davantage d'être exhaustive ; elle ne comportera pas d'inquisition indiscrète ; on ne laissera lire dans son âme qu'autant que cela sera nécessaire pour recevoir le conseil sollicité. C'est là, très précisément, l'ouverture d'âme dont parlent les auteurs catholiques qui, seule, permet une direction spirituelle féconde ; on ne racontera ses péchés « qu'autant qu'on le jugera expédient pour en rapporter une vraie allégeance » (3).

Enfin, il ne sera pas nécessaire de s'adresser pour cela à un pasteur ; n'importe quel chrétien expérimenté peut être pris pour confident et pour guide. La confession, au sens calviniste, n'a donc plus rien de sacerdotal : le prêtre n'est pas requis pour l'absolution, tout fidèle peut être prêtre ; c'est la grande doctrine du sacerdoce universel mise en pratique. Toutefois, le pasteur sera, le plus souvent, ce chrétien qualifié. La doctrine calvinienne le reconnaît et insiste pour que l'on s'adresse à lui de préférence (4).

Ainsi, ce que Calvin repousse, c'est la confession obligatoire, sacramentelle, nécessaire au salut ; c'est la forme juridique de cette confession, le prêtre érigé en juge des consciences ; c'est l'absolution liée à une parole humaine, si bien que Dieu devient « sujet aux hommes » ; c'est, en un mot, cette atteinte à la souveraineté de Dieu et à la liberté de la grâce. En revanche, il admet comme parfaitement légi-

(1) *Correspondance des Réformateurs*, Herminjard, t. VI, p. 223.

(2) *Commentaires*, Actes XIX, 18. Bucer se sert du même mot de médecine (arznei), non pas à propos de la confession, mais à propos de la cure d'âme en général. L'Eglise, à l'aide de ses anciens, qui sont des médecins (Seelenärzte), purge et guérit vraiment les âmes (heilt die Schäden der Seele). Cf. *Von der wahren Seelsorge*, LXXVI et v°. H. Strohl : *La notion d'Eglise chez les Réformateurs...*, p. 286.

(3) *Inst. chrét., III*, IV, 12.

(4) *Inst. chrét., III*, IV, 12.

time une confession toute spontanée, libre, faite soit par un pécheur qui éprouve le besoin de décharger sa conscience et de s'entendre confirmer personnellement les promesses de grâce, soit par une âme troublée, anxieuse, hésitante, tourmentée de tentations ou de doutes, et qui s'ouvre à un pasteur ou à un fidèle expérimenté pour en recevoir conseil, encouragement et direction.

La deuxième confession de foi helvétique (1566) s'inspire de la pensée de Calvin lorsqu'elle affirme : « Si quelqu'un, oppressé par le poids de ses péchés et par des tentations troublantes, veut demander conseil, instruction et consolation en privé, soit à quelque ministre de l'Eglise, soit à quelqu'autre frère instruit de la loi de Dieu, nous ne le désapprouvons pas. » (1). Ce texte met en relief, plus nettement encore peut-être que ceux de Calvin, la confession exigée par la direction. Il s'agit ici expressément, non seulement de péchés commis, mais de tentations ; il n'est pas question d'absolution, mais de conseil, d'instruction, d'encouragement (c'est ainsi, semble-t-il, que l'on peut traduire le mot *consolationem*) ; celui qui ouvre son cœur à un frère plus riche d'expérience chrétienne le fait pour être aidé à voir clair en lui-même, assailli qu'il est par des tentations qui le troublent (*perplexis tentationibus*). Et cette recherche de direction spirituelle n'est pas désapprouvée. La forme négative s'explique par l'opposition à tout ce qui pourrait rappeler la confession réglementée de l'Eglise romaine et la crainte de la voir renaître : on n'ose pas conseiller. Il n'en est pas moins extrêmement significatif que, malgré l'atmosphère polémique du temps, on ne puisse pas condamner, pas même désapprouver. Nous avons bien là, dans une des plus vieilles confessions de foi de la Réforme, sinon la direction spirituelle, du moins quelque chose de singulièrement approchant. Nous ne croyons pas qu'il y ait, dans ce texte, pas plus que dans ceux de Calvin, une survivance, un débris de la confession romaine ; nous y reconnaissons bien plutôt un germe vivant qui ne pouvait guère se développer dans le climat des XVIe et XVIIe siècles, balayé des vents aigres de la polémique, ardent du feu des persécutions ; germe cependant, conservé providentiellement pour être semé en des temps meilleurs, à l'heure où la Réforme, après avoir abondamment

(1) « Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem et consolationem privatim vel a ministro ecclesiæ aut alio fratre in lege Dei docto, petere non improbamus. » *Confessio helvetica posterior,* art. XIV : De pœnitentia et conversione hominis.

défriché et débroussaillé, après avoir déraciné toute une végétation parasitaire, sentira la nécessité de laisser refleurir, au jardin des âmes, quelques-unes de ces fleurs qui répondent aux besoins profonds de la nature humaine, et qu'elle avait inconsciemment arrachées dans son ardeur purificatrice.

III

Un siècle après Calvin, nous retrouvons la même attitude à l'égard de la confession au sein du protestantisme français. Jean Daillé, pasteur de Paris, dans son grand ouvrage de controverse (1), reproduit, en les développant, les arguments de Calvin. Ce qui nous intéresse, c'est que, tout en combattant vigoureusement la confession romaine, qu'il appelle la confession d'Innocent (*Innocentianam confessionem*), Daillé tienne à conserver la confession sous sa forme biblique et protestante : confession à Dieu dans la prière secrète et dans la confession publique faite par le pécheur dont la faute a été en scandale à l'Eglise entière ; confession privée, enfin, selon le conseil apostolique. « Nous ne nions pas, dit-il, que la confession faite à des hommes, bien qu'elle ne soit pas nécessaire, puisse cependant être souvent utile. » (2).

Et Daillé précise cette utilité : c'est d'obtenir, grâce à l'intercession fraternelle, le secours du grand médecin des âmes ; c'est aussi de recevoir le conseil nécessaire à notre état spirituel. Il accorde que l'on puisse aller trouver un ministre de Dieu pour lui découvrir ses blessures afin qu'il les guérisse par ses conseils et ses encouragements (*consolatione*), en indiquant les remèdes opportuns. « Nous ne nions pas que cela soit permis, nous allons plus loin, nous l'approuvons vivement. » (3). Ailleurs, il signale comme un des résultats de cette confession, non seulement l'indication du remède, mais l'instruction du pécheur. Une telle confession, assure-t-il, « nous l'admettons, nous l'approuvons, et, toutes les fois qu'il convient, nous exhortons les nôtres à en user. » (4). Il

(1) Jean Daillé : *De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio*, Genève. De Tournes, 1661.

(2) « Confessionem apud homines tametsi non necessario, utiliter tamen saepe adhiberi posse non negamus. » *De confessione disputatio*, page 3.

(3) « Vehementer probamus. » *De confessione disputatio*, p. 58.

(4) « Admittimus et laudamus et ad ejus, quoties expedit, usum nostros cohortamur. » *De confessione disputatio*, p. 123.

faut bien reconnaître que, pour Daillé, il s'agit ici de péchés véritables plutôt que de difficultés d'ordre spirituel ; cependant, on retrouve chez lui la préoccupation des âmes en désarroi, et non pas seulement coupables, lorsqu'il parle des blessures qu'il faut découvrir au médecin spirituel pour en être guéri. Aussi bien, quand il décrit le ministère des pasteurs, il assigne à ceux-ci le devoir de relever les consciences abattues, de ranimer celles qui sont affligées et languissantes, de guérir celles qui sont empêtrées dans leurs crimes (1).

Comme Calvin, il veut que cette confession soit libre et spontanée, qu'elle ne devienne jamais un joug. Comme lui et dans le même sens que lui, il admet l'absolution. Et, tout en reconnaissant que chacun est libre de choisir n'importe quel fidèle pour lui faire l'aveu de ses fautes et lui découvrir son âme, il insiste pour que l'on s'adresse de préférence aux pasteurs que Dieu a institués pour cet office : il cite, à l'appui de son opinion, le texte de l'*Institution*, auquel, affirme-t-il, tous les théologiens de nos Eglises donnent leur adhésion (2).

Il souligne toutefois, avec beaucoup de psychologie, le danger qu'il y a à revenir sur ses fautes, même pour les confesser, au lieu de les laisser purement et simplement tomber au vide de l'oubli, confiant dans le pardon de Dieu. Il a en vue la confession romaine obligatoire, mais telle de ses remarques s'applique à la confession en général ; en évoquant les fautes commises, on leur rend comme une nouvelle vie, on réveille la tentation, on rappelle à la conscience des images troublantes qui se mettent à tourbillonner dans l'esprit comme un vol de noirs oiseaux et qui peuvent créer une véritable obsession. Ainsi, par le rappel même de sa faute, s'il n'est pas complètement affermi, le pénitent risque de raviver la tentation et de retomber, surtout s'il s'agit de

(1) *De confessione disputatio*, p. 4.

(2) Daillé a trouvé un contradicteur en la personne d'un bénédictin, Denis de Sainte-Marthe, qui écrivit, pour essayer de légitimer du point de vue catholique la confession sacramentelle, un livre intitulé : *Traité de la Confession contre les erreurs des Calvinistes, où la doctrine de l'Eglise sur ce point est expliquée par l'Ecriture sainte, par la Tradition et par plusieurs faits très remarquables. Avec la réfutation du livre de M. Daillé, autrefois ministre de Charenton, contre la confession auriculaire*, par Dom Denis de Sainte-Marthe, religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, 2 vol., Lyon, 1685. Or, il est remarquable que Denis de Sainte-Marthe reconnaisse l'existence d'une « confession luthérienne et calviniste ». Il avoue : « C'est cette obligation et cette nécessité de la confession qui distinguent la nôtre de celle des Protestants ; ils ne la blâmeraient point si nous la proposions comme une chose libre et d'institution humaine », t. II, p. 603.

quelque faute charnelle (1). Il y a là une remarque judicieuse sur le danger de l'introspection qui ne doit pas cependant nous faire perdre de vue tout ce que la psychologie moderne nous a appris sur les ravages causés par les refoulements et sur la valeur libératrice de l'aveu.

Les documents ne permettent pas de dire si cette confession protestante, dont la légitimité et l'utilité étaient unanimement reconnues par les théologiens de la Réforme, a été d'une pratique courante dans les églises de France. Cependant, le pasteur Drelincourt, dans ses *Visites charitables,* montre comment il entendait et pratiquait la confession dans l'exercice de la cure d'âme. Il invite le fidèle à s'ouvrir à lui, s'il a quelque chose sur le cœur et désire avoir quelques conseils et consolations, l'assurant de la plus absolue discrétion. Il appelle cette confession *médicinale* pour bien laisser entendre qu'elle n'est pas obligatoire et n'a aucun caractère méritoire (2). Il indique encore comment il donnait l'absolution : sous une forme déprécative (et non point indicative, comme le fait le prêtre catholique), attestant solennellement à l'âme inquiète et repentante la réalité de la grâce et se portant, en quelque sorte, garant de la vérité des promesses divines (3).

Toutefois, il est probable que la doctrine de la prédestination, universellement acceptée dans nos églises au cours du XVII[e] siècle, n'a pas contribué à attirer l'attention sur les difficultés de ces âmes inquiètes dont la foi est chancelante et qui ont besoin de tuteur et d'appui. Une simplification inévitable de la doctrine devait conduire à établir une séparation tranchée entre ceux qui ont la foi et ceux qui ne l'ont pas. Le message de grâce, proclamé dans la prédication, opère le départ entre les élus et les réprouvés. Quelle place reste-t-il dès lors à la cure d'âme, à la direction spirituelle, à tous ces « à côté », considérés comme secondaires en face de la prédication, seule essentielle ? N'oublions pas, enfin, l'atmosphère polémique des XVII[e] et XVIII[e] siècles, l'hostilité devant tout ce qui avait la moindre saveur de catholicisme, attitude qui persiste encore aujourd'hui chez beaucoup de protestants. Tenons

(1) *De confessione disputatio,* pp. 68, 179.

(2) *Les visites charitables,* éd. Brutel de la Rivière, Amsterdam, 1731, t. I, p. 402. Cf. également la Dissertation préliminaire sur la manière de consoler les malades et de leur annoncer le pardon de leurs péchés : « On nous blâme extrêmement de ce que parmi nous il n'y a point de confession. Mais s'il y a quelque chose de bon et d'utile en la confession, nous l'avons, grâces à Dieu », t. II, p. 47.

(3) *Les visites charitables,* t. I, pp. 414-415. Cf. également dans la Dissertation, une longue discussion sur l'absolution, t. II, pp. 49-218.

compte surtout des conditions anormales de la vie des églises en ces siècles où leur existence était sans cesse restreinte et menacée. Ces temps exigeaient des âmes fortes, les faibles étaient emportées dans la tourmente. Il n'est pas étonnant qu'au cours de cette existence cahotique et mouvementée qui fut la sienne, le protestantisme français n'ait pas pu développer certains aspects du ministère qui exigent un climat plus serein et des conditions de vie moins précaires.

C'est en Angleterre, sous un ciel moins lourd de tempêtes, que la confession, entendue au sens de Calvin, paraît s'être surtout développée (1). Nous la trouvons, en effet, dans le méthodisme, tout au moins à ses débuts. Déjà, en 1738, trois semaines avant ce qu'on est convenu d'appeler sa conversion, Wesley rédigeait, pour la petite société de Fetter-Lane, une sorte de règlement où nous relevons cette résolution : Conformément à l'ordre de Dieu donné dans saint Jacques, nous avons décidé « que nous nous réunirions une fois par semaine pour nous confesser mutuellement nos fautes et pour prier les uns pour les autres, afin d'en être guéris » (2). C'est là l'origine de ces petits groupes, appelés primitivement « bands », d'où devait sortir l'organisation beaucoup plus développée des « classes ». Ces groupes comprenaient cinq à dix membres ; les sexes étaient séparés ; il y avait également le groupe des gens mariés et celui des jeunes gens ou des jeunes filles. Le programme de ces petites assemblées hebdomadaires comportait, en plus de prières et de cantiques, de lectures et d'exhortations pieuses, la confession publique de chacun des assistants, à commencer par le chef. A tour de rôle, chacun expose, en toute franchise, l'état de sa conscience depuis la dernière réunion. Le chef, explique Wesley, pose ensuite aux autres, et par ordre, autant de questions, et aussi détaillées qu'il le pourra, pour découvrir leur état, leurs péchés et leurs tentations... De la sorte, ils recevront les instructions particulières et les exhortations qui seront les plus appropriées à leurs besoins. » (3). On le voit, cette confession exigée des membres des « bands » n'avait point pour objet une absolution quelconque ou une décharge de con-

(1) Dans l'Eglise anglicane, la confession paraît n'avoir jamais été complètement abolie : elle est aujourd'hui très en faveur parmi ceux que l'on désigne du terme d'anglo-catholiques.

(2) Wesley : *Journal. Works,* t. I, pp. 458-459.

(3) *A plain account of the people called methodists,* Bristol, 1748. *Works,* t. VIII. Cf. Maximin Piette : *La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante,* Bruxelles, 1925, pp. 16 et ss.

science, mais uniquement la direction spirituelle qui se pratiquait en des entretiens intimes et familiers au cours de ces réunions hebdomadaires. Dans ces cercles restreints avait lieu un échange d'expériences chrétiennes, une sorte de « partage », suivant le terme consacré par les groupes d'Oxford. Rien de sacerdotal dans cette confession : c'est la confession mutuelle, et, dans certains cas, la confession au chef de la classe. Le chrétien n'est ainsi jamais isolé, abandonné à lui-même, privé de secours spirituel ; il est fortement encadré et toujours assuré de trouver conseil et encouragement. « Le méthodisme, écrit Matthieu Lelièvre, a su utiliser les dons précieux des laïques, en particulier dans ces fonctions de conducteurs et de conductrices de classes qui les associent à la cure d'âme et leur donnent une large part de l'œuvre pastorale. » (1).

Au XIXe siècle, Vinet estime la confession nécessaire à certaines âmes troublées, « en qui l'inquiétude, qui fait la base de tout réveil, a le caractère de l'angoisse et du désespoir ». Il va même jusqu'à demander pour elles l'absolution (2). Ailleurs, il s'écrie : « Béni soit celui qui, forçant notre entière confiance, nous aide, en nous arrachant l'aveu de nos misères, à les expulser loin de nous ! » (3).

Félix Neff, fortement influencé par le Réveil de Genève, avait organisé à Mens des réunions d'exhortations mutuelles, « composées uniquement de personnes converties du même sexe et rapprochées en même temps par l'âge et la condition » (4). Chacun était appelé à avouer franchement l'état de son âme, à dire à quoi il attribuait ses négligences et ce qu'il croyait propre à les prévenir. C'était la pratique métho-

(1) Matthieu LELIÈVRE : *Histoire du méthodisme dans les îles de la Manche,* Paris, 1885, p. 539.

Cette organisation très spéciale du méthodisme en « bands » et plus tard en « classes », c'est-à-dire en petits groupes aussi homogènes que possible n'était pas une innovation de la part de Wesley ; il l'avait vu fonctionner à Herrnhut chez les Moraves. Là aussi, les fidèles étaient divisés en « bands » suivant l'âge et le sexe ; il y avait même des groupes spéciaux pour les célibataires. Chaque « band » s'assemblait deux ou trois fois par semaine pour la confession des péchés et la prière mutuelle ; en outre, le premier samedi du mois, on se lavait réciproquement les pieds et, après un entretien particulier de l'ancien avec chaque communiant, la Cène était administrée à dix heures du soir. Cf. A. LÉGER : *La jeunesse de Wesley,* Paris, Hachette, 1910, pp. 380 et ss.

(2) A. VINET : *Théologie pastorale,* pp. 310, 311. « L'absolution formelle qui vient à la suite de la confession catholique repose sur une idée parfaitement chrétienne. »

(3) A. VINET : Du mariage au point de vue chrétien. *L'éducation, la famille et la société,* Paris, 1855, p. 292.

(4) *Lettres de Félix Neff,* t. I, p. 481.

diste des « classes » transportée dans le Triève, et déjà comme une préfiguration des groupes d'Oxford.

Pour ce qui le concernait personnellement, Félix Neff reconnaissait avoir besoin de s'ouvrir à un ami et d'être, suivant les cas, réprimandé ou encouragé par lui. « Je sens, écrivait-il, combien il me serait utile... d'être obligé de rendre, en quelque façon, compte, toutes les semaines, à mes frères, de l'emploi de mon temps, de mon assiduité à la lecture de la Bible, de ma fidélité ou de ma négligence à user des moyens que le Seigneur nous fournit pour résister aux tentations. Il me serait surtout bien nécessaire d'avoir à rendre compte de ma fidélité à prier, et d'entendre là-dessus quelques exhortations » (1).

D'une façon générale, il sentait la nécessité d'aider, de diriger les âmes, surtout dans les commencements de leur vie chrétienne. « Toute seule et à peine née, une âme faible ne peut guère faire son chemin », déclarait-il (2). Pour cela, il ne reculait pas devant l'exigence d'une confession, faite, non point en vue d'une absolution qu'il n'eût sans doute point admise, mais en vue des progrès spirituels des âmes et de leur direction par des frères plus expérimentés.

De nos jours, la confession, tout à fait à la manière de Calvin, se pratique dans les groupes d'Oxford. On a l'impression qu'ils ont retrouvé là une des sources jaillissantes de l'Eglise primitive (3). Le premier acte de celui qui se joint aux groupes est de faire un aveu complet à tel ou tel équipier comme signe et gage de la vie de totale franchise qui doit être désormais la sienne. Cette confession, strictement privée, n'a, dit-on, aucun caractère obligatoire (4). Cette confession initiale n'est d'ailleurs pas la seule. Entre les membres de l'équipe règne une « transparence » aussi entière que possible ; ils mettent en commun leurs erreurs et leurs fautes et observent une rigoureuse franchise. C'est pour eux une pratique courante de se confesser à un ami. Une telle confession n'a, on le voit, rien de sacerdotal ; c'est bien une confession spontanée, libre, faite à un frère en qui l'on a confiance ; elle n'exclut pas, d'ailleurs, pour les membres catholiques

(1) *Lettres de Félix Neff*, t. I, p. 152.
(2) *Lettres de Félix Neff*, t. I, p. 182.
(3) Cf. E. Brunner : *Les Eglises, les Groupes et l'Eglise de Jésus-Christ*, Genève, 1937, pp. 33 et ss.
(4) Il s'agit pourtant, nous dit-on, d'un acte « allant de soi ». Nous nous demandons si cet usage « allant de soi » ne rétablit pas l'obligation, dans la pratique, sinon en théorie.

des groupes, la confession et l'absolution sacramentelles en usage dans leur église. Cette confession spontanée est la seule qui soit nécessaire à la direction spirituelle ; elle permet à l'ami consulté de donner un conseil, non point à l'aveuglette, mais en connaissance de cause.

Ainsi, il n'y a rien qui puisse se réclamer des doctrines de la Réforme dans cette attitude de repliement sur soi et d'isolement, dans ce refus de toute ouverture d'âme devant un homme, attitude qui est trop souvent celle du protestant. Les réformateurs ont repoussé la confession sous sa forme catholique, mais ils ont reconnu la légitimité de la confession et de l'absolution, entendues dans un sens conforme à l'Evangile. Ils ont, par suite, posé le fondement de la direction spirituelle. Si celle-ci exige certaines confidences ou certains aveux, il n'y a rien là qui doive froisser une conscience protestante. Du reste, en maintenant que la confession n'est jamais obligatoire, en la laissant à la discrétion des âmes troublées qui en éprouvent le besoin, soit qu'elles veuillent se décharger, par l'aveu, du lourd fardeau d'une faute, soit qu'elles recherchent, dans leur détresse, encouragement et appui, Calvin a sauvegardé le grand principe de la liberté chrétienne, sans manquer à la charité.

IV

Le besoin de confession, en effet, sous une forme ou sous une autre, le besoin de confidence, si l'on veut (mais il s'agit ici de confidence spirituelle), est un besoin instinctif de la nature humaine, une manifestation de l'instinct social. C'est ce qu'a finement noté M. Bergson dans l'analyse pénétrante qu'il fait du remords et de la force impérieuse qui pousse le criminel à l'aveu de sa faute. Il veut, par là, se réintégrer dans la société, car, aussi longtemps qu'il est seul à porter le secret de son crime, « il se sent plus isolé parmi les hommes qu'il ne le serait dans une île déserte » (1). Si le criminel se sent isolé dans la société de par le secret qu'il garde, le chrétien qui, au sein de la société chrétienne, garde aussi, par devers lui, le secret d'une faute, se sentira de même retranché du groupe, isolé, à l'écart ; il souffrira de se dire que ce n'est pas à lui que s'adresse l'estime de ses frères, mais à l'homme

(1) H. Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, pp. 10-11.

qu'il fut et dont il conserve la façade, et il se sentira poussé à rentrer dans la vérité et à retrouver sa place dans l'église par l'aveu spontané de son péché.

C'est ainsi que l'on peut comprendre l'impression de soulagement et de délivrance que procure parfois la confession, et non pas seulement l'aveu d'une faute grave, mais la confession rituelle elle-même. Un protestant devenu catholique, dans le livre où il raconte sa conversion, a parlé de sa première confession : « Quand je distinguai, dit-il, sur ses lèvres (du prêtre) les paroles sacrées : *Dominus noster, Jesus Christus te absolvit...*, il me sembla qu'il se faisait dans tout mon être un grand changement, qu'une réconciliation totale venait de s'opérer et que j'entrais dans une vie nouvelle. Il me sembla aussi que je ressentais quelque chose de l'impression bienfaisante qu'on éprouve lorsqu'on vient de tremper dans le bain ses membres épuisés et souillés de poussière. Oui, le bain de la pénitence, c'est bien le nom qui convient le mieux à cette pratique salutaire, à cette purification morale, qui rend à l'âme son innocence, au cœur sa pureté, à la conscience sa paix et sa tranquillité. » (1). Il ressort de ces lignes que confession et absolution avaient constitué, pour l'auteur, une expérience religieuse authentique, une expérience vitale. La confession catholique n'est ainsi que l'utilisation, la canalisation, et, à certains égards, la déformation dans un sens ritualiste et ecclésiastique, d'un besoin profond et légitime de l'âme ; il n'est pas étonnant que, plongeant par ses racines au tréfonds de l'être, elle puisse être liée à des expériences religieuses décisives.

La valeur libératrice de la confession, des revivalistes comme Finney, Moody, Evan Roberts l'ont connue et utilisée. Ils exigeaient le plus souvent des pénitents une confession publique de leurs péchés, et cette confession devenait, dans bien des cas, le point de départ d'une vie nouvelle (2).

Si nous ne laissions pas délibérément de côté, dans cette étude, les cas nettement pathologiques, nous pourrions montrer ici la valeur de l'aveu chez beaucoup d'âmes troublées, malades, qui se libèrent par la confession. La psychanalyse a montré les ravages du refoulement, c'est-à-dire de l'enseve-

(1) Théodore DE LA RIVE : *De Genève à Rome. Impressions et souvenirs*, 2e éd., Paris, Plon, 1914, p. 164.

(2) Cf. des cas nombreux de confessions de ce genre dans : FINNEY : *Autobiography*, et *Discours sur le Réveil religieux*. H. BOIS : *Le Réveil au pays de Galles*. Jacques KALTENBACH : *Etude psychologique des plus anciens réveils aux Etats-Unis*. Thèse, Montauban, 1905, etc.

lissement dans les profondeurs de la subconscience, de faits pénibles, de désirs, d'émotions, d'actes jugés coupables. Le psychanalyste agit dans ces cas un peu comme un confesseur, mais un confesseur qui chercherait d'abord à exhumer des replis obscurs où ils sont enfouis les souvenirs honteux qu'il s'agit d'avouer, et, par là même, de rejeter et d'expulser. En effet, le souvenir refoulé crée comme un foyer d'infection mentale, il devient le centre de désordres plus ou moins graves, qui atteignent l'intégrité même de la personnalité. Il faut l'extirper par une véritable opération chirurgicale d'ordre psychique, qui peut être le salut, mais qui peut devenir aussi singulièrement dangereuse si elle manque son but.

Cette nécessité de l'aveu dans des cas nettement pathologiques souligne cependant la valeur libératrice de l'aveu dans d'autres cas qui, sans qu'on puisse les qualifier de morbides, se situent néanmoins aux frontières de la maladie et sont plus nombreux qu'on ne croit. Nous n'avons pas l'intention de préconiser ici le retour de l'Eglise protestante à la confession. Nous croyons qu'il est des âmes pour qui la confession n'est ni nécessaire, ni utile, en dehors de cette confession qui consiste à demander pardon au prochain du tort commis envers lui, et encore — soulignons-le — dans la mesure où cet aveu peut servir vraiment à une réconciliation et ne constitue pas seulement l'acte plus ou moins égoïste par lequel on se libère soi-même (1). Il est des âmes à qui la confession à Dieu suffit, et, de ces âmes, la Réforme a formé un grand nombre ; il faut les respecter, ce sont des âmes de plein vent, qui n'ont pas besoin de tuteurs humains et savent ne s'appuyer que sur Dieu et sur sa Parole. « La confession à un homme n'est pas obligatoire comme à Dieu, affirme M. Ch. Westphal, mais elle est nécessaire aux âmes malades. Et toutes nos âmes ne sont-elles pas malades ? » (2). Ce qui revient à dire que la confession est nécessaire à tous. Nous estimons que c'est aller trop loin et que, sans nier les

(1) Cette réserve est, à notre avis, essentielle, tant l'égoïsme, quand ce n'est pas l'orgueil, peut se cacher sous certains aveux. Vinet signalait ce danger avec cette perspicacité qui fait de lui un si profond moraliste : « On doit tout dire à Dieu, écrivait-il, et il est des cas où il faut tout dire à l'homme ; mais ce n'est pas assez que nos confidences nous humilient salutairement, il faut qu'elles ne troublent pas le repos, qu'elles ne flétrissent pas l'imagination et le cœur des êtres que nous aimons, il ne faut pas que notre humilité soit cruelle et que nous fassions du sublime aux dépens d'autrui. » A. VINET : Du mariage au point de vue chrétien. *L'éducation, la famille et la société*. Paris, 1855, p. 293.

(2) D'après « Evangile et Liberté », 16 décembre 1936. Compte rendu de l'étude de Ch. WESTPHAL, faite aux amis de la pensée protestante, sur: *Confession et absolution*.

bienfaits de la confession, on doit reconnaître qu'il est des âmes à qui elle ne semble pas nécessaire, encore que ce ne soient pas nécessairement celles qui s'imaginent n'en pas avoir besoin. Une confession obligatoire et réglementée conduirait vite aux inconvénients de la confession catholique et deviendrait facilement rituelle. Le danger des confessions répétées est indéniable ; on peut prendre l'habitude de la confession et en arriver à s'accuser sans rougir de péchés réitérés. Il faut laisser à la confession le caractère libre et spontané que lui ont reconnu les réformateurs ; sous cette forme, et sous cette forme seulement, elle peut se prévaloir de l'autorité du Nouveau Testament. La confession devrait être, semble-t-il, dans une vie, un acte décisif, une sorte de commencement nouveau ; il y a danger à multiplier les confessions, surtout les confessions générales. Le chrétien, assuré de son pardon, réintégré dans la vérité, devrait pouvoir se confier désormais en la grâce et ne se confesser à nouveau que dans des cas exceptionnels. Mais, avec ces réserves et sous ces conditions, il faut reconnaître que pour bien des âmes la confession constitue un besoin, et que, les en priver par une intransigeance que rien ne légitime, est un manque de charité à leur égard.

Il y a, tout d'abord, celles qui ont besoin de se libérer par l'aveu. C'est la confession en elle-même qui leur est salutaire. Le seul fait de s'ouvrir à une âme compréhensive décharge leur conscience du poids d'une faute qui les isolait et les écrasait ; la confession, à elle seule, devient un acte libérateur (1).

D'autres âmes sont hésitantes, partagées entre la crainte et la confiance ; elles se repentent sincèrement sans pouvoir s'approprier, avec une pleine confiance, les promesses de l'Evangile. A ces âmes troublées, timorées, la confession peut être singulièrement utile, non point tant en elle-même qu'à cause de l'absolution qui la suit. Cette absolution, sans rien opérer par sa propre vertu, *ex opere operato*, « testifiera » à ces âmes les promesses de Dieu, les leur appliquera directe-

(1) La confession n'a pas seulement un effet psychologique par le refoulement qu'elle supprime et la libération qui s'en suit, elle a également, comme le reconnaissait Luther, une valeur religieuse. Avouer son péché, c'est en sentir la gravité, c'est déjà un acte de reniement du péché : c'est un premier pas dans la repentance. C'est un acte de franchise hors du mensonge et des ténèbres : c'est un premier pas dans la vérité. Pour confesser ses fautes devant Dieu, en présence d'un frère, si compatissant qu'il puisse être, il faut marcher sur son orgueil : c'est un premier pas dans l'humilité.

ment, les leur redira avec toute la persuasion et toute la chaleur de la foi, si bien que ces promesses deviendront, de texte écrit, parole vivante et parole, en quelque sorte, personnelle. Certainement, il y a là, pour bien des âmes, l'aide la plus efficace qu'on puisse leur apporter, la prédication la plus directe qu'on puisse leur faire entendre (1).

Il y a, enfin, ceux qui ont besoin de direction et qui viennent s'ouvrir de l'état de leur âme, de façon à permettre à un guide expérimenté de voir plus clair en eux qu'ils n'y peuvent voir eux-mêmes et de leur donner les conseils spirituels qu'exige leur état (2). Aucune de ces différentes formes de la confession n'est contraire à l'esprit de la Réforme et à celui de l'Evangile.

Dans son étude *Confession et absolution,* le pasteur Ch. Westphal refuse le nom de confession à cette ouverture d'âme faite en vue du conseil et de la direction. Il pose en thèse : La confession n'est pas l'aveu d'une détresse qui demande conseil, c'est l'aveu du péché. « Il faut distinguer, dit-il, le confesseur du directeur spirituel. Celui qui reçoit une confession n'a pas pour tâche, à ce moment-là, de diriger. Sa seule attitude possible est celle de la souffrance silencieuse

(1) Le professeur Wilfred Monod a raconté comment il fut conduit, alors qu'il était encore jeune pasteur, non seulement vers la direction spirituelle, mais vers une subite appréciation de la confession « évangélique et scripturaire », et poussé, comme malgré lui, à octroyer l'absolution. W. MONOD : *Après la journée. Souvenirs et visions (1867-1937)*. Paris, Grasset, 1939, pp. 122-123.

(2) On a attaqué, de certain côté, cette confession faite en vue du conseil plutôt qu'en vue de l'absolution. « La véritable confession des péchés, déclare Asmussen, est une déclaration de faillite, une situation sans recours, où plus aucun conseil ne vaut. Donner un conseil à celui qui se confesse, c'est donner de l'eau de mer à un assoiffé, c'est tenter de remplir une citerne crevassée. Cette falsification de la conversion nous conduit à une forme atténuée du catholicisme. » Ce que l'on redoute, c'est que la confession de difficultés spirituelles ne soit qu'une évasion pour éluder la confession nette et franche du péché. Dans ce cas, donner des conseils serait passer à côté de la vraie question. Il n'y a qu'un seul recours, affirme-t-on, c'est la réconciliation accomplie en Jésus-Christ : « Tout ce qui s'y ajoute nous cache la croix. Et il est parfaitement indifférent que les *consilia evangelica* soient donnés dans l'Eglise de Rome ou dans l'Eglise évangélique ; ils sont inimitié contre la croix. » Hans ASMUSSEN : *Die Seelsorge...,* ch. VIII, § 3. Asmussen signale évidemment là un danger, et, voulant restreindre la confession à la confession du péché proprement dit, il rejoint Ch. Westphal. Mais on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas confesser une détresse d'âme en même temps qu'un péché, et demander un conseil en même temps que l'absolution. N'y a-t-il pas, à côté du péché-coulpe, le péché-maladie dont on souffre sans en être personnellement coupable ? Il nous a paru que les réformateurs ont admis une confession qui était, non pas exclusivement confession du péché, mais également confession de ces perplexités, de ces doutes, de ces troubles, de ces maladies de l'âme qu'il ne faut pas confondre nécessairement avec un péché personnel dont il convient de s'accuser.

avec celui qui a péché ; sa seule réponse possible, c'est l'absolution. » (1). C'est, à notre avis, trop limiter le sens du mot confession, sous l'influence, semble-t-il, de ce qu'est la confession catholique. Nous maintenons les sens multiples de la confession que nous avons indiqués, d'autant plus que nous croyons avoir montré que la confession, au sens des réformateurs, avait en vue, non pas uniquement l'absolution, mais aussi les conseils et les directions que la confession rendait possibles. Nous ne nions pas la valeur de l'absolution, mais l'absolution n'exclut pas la direction ; n'est-elle pas, dans bien des cas, comme la porte qui s'ouvre, non seulement sur la grâce de Dieu, mais aussi sur les conseils du médecin ? « Tes péchés te sont pardonnés », disait Jésus. Voilà pour l'absolution. « Va et ne pèche plus ! » Voilà pour la direction.

Parmi ceux qui ont, plus que d'autres peut-être, besoin de confession, mentionnons les adolescents. Sous leurs dehors d'indépendance, ils ont besoin d'obéir ; sous leur réserve apparente et leur timidité, ils ont besoin de se confier. « Je crois, écrit un éducateur, qu'il est difficile d'exagérer la valeur de la confession, entendue en un sens très général, dans ce que je nommerais volontiers la cure d'âme de l'adolescent. Tant de problèmes l'obsèdent, tant de tentations le sollicitent et le pressent, tant de hontes l'accompagnent, qu'il risque parfois de sombrer dans la neurasthénie et peut-être le suicide... L'éducateur religieux ne serait-il pas tout particulièrement qualifié pour accueillir, écouter ces confessions et rendre courage et espoir à des cœurs tourmentés ? » (2).

Ces remarques d'un éducateur protestant confirment celles des auteurs catholiques : « Que de jeunes imprudents, dit Lippert, éviteraient les plus lamentables naufrages de la foi et du reste, s'ils avaient le courage, lorsque s'élèvent les premières difficultés, nuages de la passion ou du doute, de s'ouvrir à un prêtre expérimenté ! » (3). La confession est ainsi un instrument précieux entre les mains de l'éducateur pour atteindre séparément les enfants et les adolescents et individualiser son action pédagogique. « Nous avons beau, écrit le supérieur du grand séminaire de Soissons, multiplier et renforcer les moyens pédagogiques collectifs, ils n'attei-

(1) D'après « Evangile et Liberté », 16 décembre 1936.
(2) F. Forget : *L'adolescent*. Archives de la conférence pastorale de Strasbourg, vol. XVI, p. 357.
(3) P. Lippert : *Cœurs inquiets*, p. 124.

gnent pas complètement leur but si nous ne cherchons pas à utiliser au maximum les moyens d'action individuelle que Dieu nous a confiés. » (1).

C'est ici, d'ailleurs, qu'il faut éviter tout sacerdotalisme, et tel président ou telle présidente d'union, tel chef éclaireur ou telle cheftaine, tel ami, seront peut-être, plus facilement que le pasteur, les confesseurs et les directeurs des jeunes, dont l'âme solitaire est en quête d'appui, dont la conscience est tourmentée par l'urgence d'un aveu.

Reconnaissons cependant que la confession, en dehors même de la forme réglementée et obligatoire que nous trouvons dans le catholicisme, peut avoir ses dangers. Dangers spirituels : on peut en venir facilement à croire que l'aveu constitue une sorte de mérite et perdre de vue la doctrine du salut par grâce ; la confession est alors considérée comme une œuvre qui nous vaut la rémission des péchés. Ou encore, on peut transformer, par un coup de maître du vieil homme en nous, l'humilité de l'aveu en un acte d'orgueil. C'est là le grand danger des confessions faites en public ; humbles seulement d'apparence, elles s'inspirent souvent d'un orgueil caché ; on se complaît à la narration de ses fautes, on en devient intéressant à soi-même et aux autres, et le péché, devenu prestigieux, perd son horreur. A tel point l'orgueil se relève et nous terrasse à l'heure même où nous croyons l'avoir nous-mêmes terrassé ! Dangers psychologiques : il y a, chez certaines jeunes filles surtout, une volupté morbide à se raconter, à mettre à nu leur âme. Il faut alors que celui qui reçoit la confession sache mettre fin à ces effusions inutiles et oriente l'âme sur des voies plus austères. Le besoin de se faire plaindre est tout autre chose que le besoin de confession, qu'il s'agisse d'absolution ou de direction.

***

Disons, en conclusion, que la pratique de la direction spirituelle exige, de la part du dirigé, une ouverture d'âme, une « transparence », qui permette au médecin de poser son diagnostic, au guide d'indiquer le chemin (2). Appelons cela

(1) J. Besnard : *La confession des enfants*, Paris, Spes, 1936, p. 7.

(2) « Nous n'avons pu faire quelque bien dans la direction des âmes, écrit un pasteur riche d'expérience, que lorsque ces âmes, en un brisement soudain, s'étaient ouvertes devant nous, et qu'alors, en toute connaissance de cause, nous les pouvions panser et redresser, nous souvenant avant tout de notre propre infirmité. » A. Wautier d'Aygalliers :

confession, en comprenant ce mot dans un sens large et sans rien y attacher de la conception sacramentelle catholique. Cette confession n'est pas la seule forme de confession qui puisse s'accorder avec les principes du protestantisme : la confession faite « en décharge de conscience », suivant le mot même de la liturgie réformée de consécration, et provoquée par le désir de l'absolution, peut, elle aussi, se concevoir sous une forme protestante. La légitimité de ces deux formes de confession a été reconnue par les réformateurs. La confession, il est vrai, ne s'est jamais imposée de façon systématique aux églises de la Réforme, par suite d'un anti-catholicisme latent, dans la crainte aussi que l'on avait de dévier de la grande voie du salut par grâce ; elle n'en a jamais été cependant complètement absente et s'y est maintenue sous une forme ou sous une autre, en particulier dans l'exercice de la cure d'âme. Nous croyons qu'il serait bon qu'elle se généralisât dans l'intérêt de la vie spirituelle des âmes.

Qu'il y ait un préjugé protestant contre la confession et, par suite, contre la direction, nous ne saurions le contester. Mais nous croyons avoir démontré qu'il n'y a rien dans ce que la direction spirituelle implique d'aveu et de transparence d'âme qui doive constituer une objection valable contre l'exercice de ce ministère, ministère fécond et singulièrement grand, mais qui exige de celui qui l'exerce beaucoup de prudence, de tact, de science et d'amour (1).

La confession. « Evangile et Liberté », 13 juin 1934. Inversement, Félix Neff écrivait à un de ses correspondants : « Je ne puis rien vous adresser de positif et qui puisse vous convenir parfaitement, parce que je ne connais point l'état de votre âme. » *Lettres de Félix Neff*, t. II, p. 144.

(1) Cf. le portrait du confesseur idéal tel que l'a dessiné Ch. WAGNER en une page pleine de poésie et de grandeur : Du besoin de confession. *L'Evangile et la vie*, pp. 74-75.

CHAPITRE VIII

Direction spirituelle et méthodes spirituelles

La direction spirituelle n'implique-t-elle pas la mise en œuvre de certains procédés ? N'exige-t-elle pas le ploiement de l'âme à certaines attitudes extérieures, à certaines disciplines, si bien qu'on ne conçoit guère la direction en dehors de ces pratiques religieuses, qui peuvent aller des exercices ignatiens au simple examen de conscience que l'on fait avant la communion ? Et n'est-ce point là, pour une mentalité protestante, une de ces associations compromettantes qui suffirait à rendre suspecte la direction ?

I

L'objection nous paraît venir de plusieurs côtés à la fois. Elle peut tenir tout d'abord à un dogmatisme intransigeant qui, pour mieux affirmer la gratuité de la grâce, en vient à nier les conditions mêmes de la grâce. On a si peur de faire, de la vie spirituelle, le simple aboutissement d'un processus tout humain, en dehors de l'intervention d'un Dieu transcendant, qu'on en arrive à méconnaître la valeur de l'effort et à ne pas prendre garde qu'il y a une hygiène de l'âme tout aussi nécessaire que l'hygiène corporelle. On affecte de ne voir là que moyens humains, échelles dressées vers le ciel par notre bonne volonté et notre désir, mais échelles toujours trop courtes, et qui jamais ne nous permettent d'avoir prise sur Dieu. Le chrétien, assure-t-on, n'a que faire de ces procédés artificiels, de ces pratiques, de cette gymnastique, pour spirituelle qu'on la proclame, qui réintroduisent, par une voie détournée, l'effort de l'homme, la volonté de l'homme, et rendent ainsi à l'homme une part dans l'œuvre de son salut. De fait, la grande doctrine de la Réforme, celle du salut par grâce, n'a pas créé un climat favorable aux exercices spirituels, à ces méthodes, ces observances, ces disciplines qui

risquaient, quand bien même il n'y ait eu là qu'un risque, de voiler aux âmes l'essentielle vérité de l'Evangile.

D'autre part, une certaine conception de la liberté chrétienne allait contre toute apparence d'assujettissement : on ne voulait pas se remettre sous le joug d'une loi. Un spiritualisme trop oublieux des réalités matérielles et corporelles faisait abstraction des disciplines nécessaires. Il est vrai que le protestant a sa Bible, et que la Bible lui suffit. Lire la Bible chaque jour constitue, avec la prière, sa règle essentielle de vie. Cet exercice — car c'en est un — a nourri de pain substantiel des générations d'âmes fortes. Il n'en reste pas moins que, pour toute autre discipline, l'âme protestante semble avoir éprouvé une aversion marquée.

Enfin, exercices, pratiques, discipline spirituelle rappelaient trop les œuvres satisfactoires du catholicisme, et c'est sans doute là la grande raison pour laquelle le protestantisme s'en est, dans l'ensemble, détourné.

Il importe, pour mieux comprendre l'attitude protestante, d'examiner tout d'abord cette dernière objection.

Le catholicisme a toujours exigé, de celui qui se repent, des œuvres satisfactoires. La satisfaction est un des éléments constitutifs du sacrement de pénitence. Le rôle attribué à la satisfaction a varié au cours des âges, mais l'exigence d'une satisfaction s'est maintenue. Après les invasions barbares, lors de la pénétration chrétienne, la satisfaction paraît avoir constitué l'élément essentiel de la pénitence. Chez les Germains, presque tous les crimes et délits pouvaient être rachetés par une compensation ou réparation pécuniaire (Wergeld) en faveur de la victime ou de sa famille. Au contact de ces nouveaux venus, la discipline pénitentielle de l'Eglise se modifia, s'adaptant à leurs idées et à leurs mœurs ; tandis que la peine avait consisté jusqu'alors principalement dans l'exclusion du coupable de la société chrétienne, on exigea désormais une compensation proportionnelle à la faute, et l'on vit apparaître les « livres pénitentiels ». A partir du XII[e] siècle, à la suite d'une nouvelle pratique de la pénitence inaugurée au temps des Croisades, on insiste, au contraire, sur la contrition qui, seule, obtient la rémission des péchés ; la satisfaction devient, de ce fait, beaucoup moins onéreuse qu'autrefois. La confession, en effet, est considérée comme constituant elle-même, par l'humiliation qu'elle provoque, une partie, voire la plus grande partie de la satisfaction. Les peines satisfactoires légères (jeûnes, aumônes, prières...) entraînent la rémis-

sion des peines temporelles dues au péché et d'une partie des peines du Purgatoire, tandis que la contrition délivre de la damnation éternelle. Avec saint Thomas et l'influence aristotélicienne, l'absolution devient l'élément prépondérant dans le sacrement de la pénitence, mais la satisfaction en demeure partie intégrante. La satisfaction, dans la conception catholique, mérite donc tout ou partie de notre salut, salut qui ne saurait être gratuit, elle paie tout ou partie de notre dette, dette qui ne saurait être purement et simplement remise (1).

La Réforme s'est élevée avec âpreté contre la notion catholique de satisfaction. Pour Luther, la satisfaction n'est autre chose qu'une conséquence naturelle, normale, de la contrition et de la foi, leur développement, en quelque sorte, organique dans la vie du pécheur repentant et pardonné ; c'est la réaction, non seulement rétrospective, mais active contre le péché ; c'est la vie nouvelle de l'homme régénéré par la grâce (*innovatio vitæ*) (2). Pour Calvin, la satisfaction est la négation même de la rémission des péchés accordée au pécheur par la pure grâce de Dieu ; aussi condamne-t-il tous les moyens mis en œuvre pour racheter les péchés, larmes, jeûnes, oblations, aumônes et autres œuvres de charité. Il les condamne non point en eux-mêmes, mais en tant qu'œuvres satisfactoires. « A tels mensonges, dit-il, j'oppose la rémission des péchés gratuite, laquelle est si clairement exposée en l'Ecriture que rien plus... De quelles hardiesses donc dressent-ils leurs satisfactions, lesquelles sont si puissamment foudroyées ? » (3). On conçoit que, pour le grand protagoniste de la souveraineté absolue de Dieu et du salut par grâce, le mot même de satisfaction ait été odieux. Prétendre satisfaire,

(1) « Le fidèle doit être préparé à embrasser la pénitence laborieuse que lui ordonnera son juge, comme tenant la place de Dieu, dit Tertullien, soit qu'elle le préserve de la rechute, soit afin qu'elle punisse son péché et qu'*ainsi elle ne le fasse pas échapper des supplices éternels comme par faveur et gratuitement, mais qu'elle les acquitte par des peines temporelles.* Voilà d'où nous tirons la nécessité de ce que nous appelons la contrition, la confession, la satisfaction. » Denis DE SAINTE-MARTHE : *Traité de la confession...*, t. I, pp. 7-8. Il n'est pas étonnant de voir Denis de Sainte-Marthe en appeler à Tertullien qui a insisté avec tant de force, dans le *De pœnitentia,* sur la nécessité d'acheter le salut et d'en payer rigoureusement le prix.

Cette doctrine est encore aujourd'hui en faveur dans l'Eglise. Un auteur contemporain écrit : « Le dogme du Purgatoire est une grande confirmation de la nécessité de la mortification, car il nous montre qu'*il faut payer notre dette,* soit ici-bas en méritant, soit après la mort sans mériter. » GARRIGOU-LAGRANGE : *La mortification et les suites des péchés personnels.* « Vie spirituelle », 1935, p. 119. C'est nous qui soulignons.

(2) *De captivitate. Œuvres.* W. VI, 548, 30, 21. Cf. H. STROHL : *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther,* p. 264.

(3) *Inst. chrét., III,* IV, 25.

c'était nier radicalement la pensée maîtresse de la Réforme ; c'était « restreindre la grâce » ; c'était « miner comme par-dessous terre la gloire de Jésus-Christ pour la ruiner, laquelle est tellement conjointe avec notre salut qu'on ne la peut toucher sans détruire tous les deux » (1) ; c'était laisser supposer que l'œuvre accomplie sur la croix n'était point suffisante, c'était porter atteinte à l'honneur du Christ.

Et c'était encore mettre en péril le repos des consciences ; car s'il faut offrir à Dieu une satisfaction quelconque pour obtenir la rémission de mes péchés, quand saurai-je si cette satisfaction suffit ? Et ce sont les âmes les plus délicates qui seront les plus angoissées et demeureront « en tourment et horreur perpétuelle ». Dès que l'on souffre la moindre brèche dans ce rempart inexpugnable des consciences qu'est la grâce gratuite, ces âmes sont emportées par le flot et ballottées sur un océan d'hésitations et de doutes, sans pouvoir trouver la paix nulle part (2).

Pour Calvin comme pour Luther, la vraie satisfaction, si l'on ose employer ce terme, concerne, non le passé, mais l'avenir ; on ne saurait effacer ni racheter soi-même une faute commise ; ce qu'il faut, c'est « s'exercer autant qu'on le peut à humilité et repentance », c'est « se venger de soi-même, afin de ne point sentir la vengeance de Dieu », c'est « ne se point pardonner à soi-même ni se flatter » (3).

La Réforme a donc rejeté avec raison, comme contraire à l'Evangile, toute espèce de satisfaction entendue au sens catholique, et cette attitude intransigeante est parfaitement logique et conséquente avec les grandes affirmations de la justification par la foi, de la rémission gratuite des péchés, de la souveraineté absolue de Dieu. L'homme pécheur ne peut jamais satisfaire à la justice de Dieu outragé.

Ce discrédit radical, jeté par la Réforme sur toutes les œuvres satisfactoires, a rejailli indirectement sur toute espèce de pratique extérieure, de règle ascétique, d'exercices spirituels, alors même qu'ils n'avaient pas le caractère d'une satisfaction et ne constituaient qu'un entraînement ou une

(1) *La vraye façon...*, pp. 55, 70-71.

(2) « Si l'on traite du gouvernement spirituel de la conscience, déclare Calvin, il faut mettre bas toutes satisfactions, car il n'y a que la seule satisfaction de Christ qui nous délivre non seulement de la condamnation de la mort éternelle, mais aussi des peines temporelles comme elle en est le prix..... Il n'y a qu'une porte pour entrer à salut ; il n'y a qu'une voie pour y parvenir. On ne s'en peut divertir d'un seul pas qu'on ne se fourvoye pour s'égarer à la mort. » *La vraye façon...*, pp. 65, 70.

(3) *La vraye façon...*, p. 68.

hygiène morale. Or, n'y a-t-il pas là, comme en ce qui concerne la confession, une exagération ? Entraînée par son propre mouvement, la Réforme n'est-elle pas allée trop loin ? N'a-t-elle pas privé l'âme de tuteurs nécessaires à notre humaine infirmité ? N'a-t-elle pas manqué de psychologie ? C'est la question que nous voudrions examiner, afin de voir si, sur ce point précis des exercices spirituels, la direction peut s'accorder avec les principes du protestantisme, ou si, au contraire, elle est incompatible avec le dynamisme de la Réforme. Nous nous en tiendrons à la plus intransigeante de ce que l'on pourrait appeler les spiritualités protestantes, celle qui est allée le plus loin dans sa réaction contre tout ce qui est extérieur, moyens humains, méthodes psychologiques : la spiritualité calviniste.

II

La spiritualité calviniste ne repousse pas toute espèce d'exercice. Elle insiste sur la prière (1), et, tout spécialement, sur la prière à heures fixes. « Il est bon, dit Calvin, qu'un chacun, pour plus grand exercice de prier, se constitue en son particulier certaines heures, lesquelles ne passent point sans oraison. » Et il marque les moments de la journée qui lui paraissent plus particulièrement propices à la prière : « Quand nous nous levons au matin, devant que commencer notre ouvrage..., quand l'heure est de prendre notre repas et réfection des biens de Dieu, et après que nous l'avons prise », enfin, « quand, tout notre ouvrage du jour fini, le temps est de prendre notre repos » (2).

Calvin a très bien vu la raison pour laquelle il faut ainsi se donner des habitudes de prière : c'est à cause de notre « fragilité » qui a besoin « de beaucoup d'aides », c'est à cause de notre paresse qui doit être éveillée. Cette observance de temps réguliers nous « sera une discipline et instruction de notre imbécillité, laquelle en soit exercée et aiguillonnée

(1) Calvin intitule le chapitre de l'*Institution* sur la prière : « D'oraison, laquelle est le principal exercice de foy » (*III*, xx). Nous retrouvons ce même terme d'exercice chez Luther : « sich üben », « sich üben lassen » dans le sermon sur les bonnes œuvres, explication du 3[e] commandement. Bucer signale également qu'un fruit de la foi est de nous stimuler à dompter la chair par des exercices ascétiques appropriés. Cf. *An ein christlichen Rath und gemeyn der statt Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon* (sic), 1523, § XVI, p. C, III.

(2) *Inst. chrét., III*, xx, 50.

le plus souvent qu'il sera possible ». Calvin insiste encore sur l'attitude de la prière. Il veut que l'on prie à genoux, tout au moins « quand on fait les prières solennelles ». Cette attitude lui paraît « tellement humaine qu'elle est aussi divine ». Fléchir les genoux devant Dieu est un geste aussi naturel que d'envelopper un cadavre d'un suaire ; on ne devrait s'en abstenir que lorsqu'on en est empêché par la maladie (1). Ailleurs, il parle de la nécessité de se préparer à la prière, de « s'y disposer expressément », « de chasser toutes sollicitudes », et il cite l'exemple de Jésus qui, pour prier, recherchait les lieux déserts (2).

On le voit, la piété calviniste n'est pas hostile à une discipline de prière. Toutefois, le spiritualisme évangélique ne perd jamais ses droits. Aussi Calvin insiste-t-il pour qu'il n'y ait pas « une superstitieuse observation des heures ». Il rappelle le devoir de prier sans cesse, d'avoir, à tout instant, nos cœurs élevés à Dieu. Il signale enfin le risque d'automatisme, nous exhortant à ce qu'en nos oraisons « toute l'affection de notre cœur soit entièrement appliquée » (3).

La lecture et la méditation de l'Ecriture sainte sont inséparables de la prière ; il y a là un exercice absolument nécessaire « pour attiser le feu », et qui caractérise très spécialement la piété réformée nourrie de la Bible. Aussi Calvin affirme-t-il dans ses lettres la nécessité de lire et de méditer la Parole de Dieu. Il écrit, par exemple, à un prisonnier : « La meilleure exhortation que je vous puis faire est que, si vous avez moyen de lire en la Parole de Dieu, que ce soit votre exercice continuel, ou, si vous êtes privé de ce bien-là, que vous réduisiez en mémoire ce qu'il a plu à Dieu vous en donner connaissance par ci-devant, le priant qu'il vous fasse tellement savourer la substance que vous en soyez nourri et contenté. » (4). Mais il est inutile d'insister sur ce point. Toute l'histoire du protestantisme, du protestantisme français en particulier, témoigne de cette nécessité vitale qu'est, pour le fidèle, la lecture de la Bible ; il doit s'en nourrir en dépit de tous les obstacles, parfois même au péril de sa liberté et de sa vie.

Mais la prière et la lecture de la Bible n'épuisent pas la spiritualité calviniste ; peut-être n'en constituent-elles pas

(1) *Inst. chrét., IV*, x, 30, 31.
(2) *Commentaires,* Romains I, 9.
(3) *Inst. chrét., III,* xx, 50.
(4) *Lettres françaises,* t. II, p. 308.

l'élément le plus original. On a représenté parfois le protestant comme un individualiste, ou plutôt comme un solitaire qui s'enferme seul à seul avec Dieu dans le sanctuaire de la conscience. Or, s'il est une chose sur laquelle Calvin insiste, c'est au contraire la nécessité du culte en commun ; c'est ce « saint exercice », pour parler comme nos pères, qui demeure l'exercice essentiel, celui pour lequel il faut, au besoin, quitter son pays, accepter les rigueurs de l'exil (1), car tout est préférable à cette séparation d'avec l'Eglise de Dieu, à cette solitude spirituelle du fidèle qui ne peut pas s'unir à ses frères pour adorer et « recevoir doctrine ». « Quand quelqu'un, dit Calvin, se tiendra séparé de ses compagnons, qu'il n'y aura ni bercail ni troupeau, si est-ce que vous ne laisserez pas d'être dans la gueule des loups... Il n'y a meilleur bouclier, muraille ni rempart contre leur cruauté que d'invoquer, d'un accord, celui qui a promis d'être au milieu de ceux qui conviennent en son nom. » (2). Aussi Calvin conseille-t-il de faire des assemblées de culte, malgré persécutions et dangers (3). Se réunir pour écouter les exhortations de la Parole de Dieu, c'est se grouper autour du drapeau : « Il faut, dit-il, être diligent à fréquenter les sermons d'un bon accord, car, comme en la guerre tous se retirent à l'enseigne pour résister et tenir bon contre les ennemis, ainsi notre Seigneur a voulu que sa Parole nous fût une enseigne sous laquelle nous convenions. » (4). Partout où cela est possible, le réformateur demande donc que soit célébré un culte public quotidien. Cette insistance sur l'exercice quotidien est bien une règle proposée, sinon imposée aux fidèles, règle qui peut se réclamer d'ailleurs de l'exemple des premiers chrétiens.

Il y a donc des exercices calvinistes : lecture et méditation de la Parole de Dieu, prières à heures fixes plusieurs fois par jour, culte public quotidien. On peut y ajouter le culte de

(1) Calvin presse, par exemple, M. de Falais de se fixer dans une ville où il puisse participer aux assemblées : « Il y en a tant qui cheminent en écrevisses, dit-il, pour ce qu'étant déçus par fausse imagination que c'est assez d'avoir une fois entendu la vérité, ils s'anonchalissent, méprisant l'exercice quotidien qui nous est tant nécessaire à tous. » *Lettres françaises,* t. I, pp. 107-108.

Cf. également la lettre à Mme de Budé : « Il n'y a celui qui ne dût chercher exercices continuels tant de lectures que de conférences et de saints propos, afin de mieux confirmer et enflammer. » *Lettres françaises,* t. I, p. 243.

(2) *Lettres françaises,* t. II, p. 2.

(3) Cf. la lettre aux fidèles du Poitou. *Lettres françaises,* t. I, pp. 431-432.

(4) *Lettres françaises,* t. II, pp. 356-357.

famille que les huguenots célébraient régulièrement. La piété calviniste s'insérait ainsi dans un cadre solide d'habitudes quotidiennes qui la soutenaient et la protégeaient. Ces exercices constituent, il est vrai, un minimum de pratiques, mais un minimum pour lequel Calvin revendiquait la caution de la Parole de Dieu.

Toutefois, en dehors de ces exercices prescrits et nécessaires, il y en a d'autres, tels que le jeûne et les diverses mortifications que l'on s'impose pour dompter la chair. Quelle place occupent-ils dans la spiritualité calviniste ? A vrai dire, une bien petite, et cela, tout d'abord, parce que la vie chrétienne tout entière doit être « tempérée en telle sobriété qu'il y apparaisse, depuis le commencement jusques à la fin, comme une espèce de jeûne perpétuel » (1). Cependant Calvin reconnaît que le chrétien doit triompher de ses passions, dompter son corps en restreignant ses concupiscences et « le ranger à obéissance, ni plus ni moins qu'on fait un cheval fier et bruyant » (2). Aussi ne nie-t-il pas l'utilité du jeûne et des « exercices extérieurs », de cette discipline corporelle que certains s'imposent librement (3). Le jeûne, en particulier, peut nous rendre « plus allègres à prier ». De fait, « nous expérimentons que, quand le ventre est plein, l'esprit ne se peut pas si bien élever à Dieu pour être incité d'une affection ardente à prières et persévérer en icelles » (4). Calvin recommande même, en certaines occasions solennelles, le jeûne public. Mais au fond, on le sent surtout préoccupé de repousser la superstition qui s'attachait à ces pratiques et en faisait des œuvres méritoires. « Le grand danger, dit-il, c'est de réputer le jeûne être une œuvre méritoire ou un service de Dieu. » (5). C'est toujours la grande pensée de la Réforme : le salut gratuit, l'impossibilité pour l'homme de mériter quoi que ce soit et de recevoir son salut autrement que par pure grâce.

Un autre danger, c'est de s'arrêter aux choses extérieures et de les dissocier de la réalité qui, seule, leur donne leur

(1) *Inst. chrét., III*, III, 17.
(2) *Commentaires*, I Corinth. IX, 27.
(3) Telle était aussi la pensée de Luther. Il ne veut rien prescrire à personne, mais chacun doit découvrir lui-même les exercices ascétiques qui peuvent lui permettre de dompter sa chair. Cf. Sermon sur les bonnes œuvres. Explication du 3[e] commandement. *La substance de l'Evangile selon Luther. Témoignages choisis, traduits et annotés* par H. STROHL. La Cause, 1934, p. 143-144. Bucer exprime la même idée dans la *Summary*.
(4) *Inst. chrét., IV*, XII, 16.
(5) *Inst. chrét., IV*, XII, 19.

vraie signification, si bien qu'on n'a plus que le simulacre et qu'on finit par se contenter du geste ; c'est le danger toujours renaissant du formalisme. Or, un des traits de la spiritualité calviniste, c'est d'écarter le plus possible les gestes et les attitudes extérieures, de débroussailler la piété pour aller droit à l'essentiel, au cœur, que Dieu regarde.

Certes, il ne faut pas renier cet héritage. Les valeurs de l'Esprit sont les vraies valeurs et le reste n'est, selon le mot de Calvin, que « menues choses », auxquelles il ne faut point se trop arrêter (1). C'est une éternelle tentation du cœur humain de se laisser assujettir aux choses extérieures, de se remettre sous le joug d'une loi après avoir été affranchi par l'Evangile. Or, Calvin ne veut pas que les consciences « soient assujetties à servitude aucune, ni captivées sous quelque lien » (2). Sa doctrine fut une libération à l'égard des choses extérieures ; c'est l'attitude intime de l'âme qui, seule, compte en définitive ; c'est elle qui colore les actes et les gestes, par ailleurs indifférents ; sans cette lumière intérieure qui les éclaire, ceux-ci ne seraient jamais que ce qu'ils sont : des gestes vides, de simples mouvements dans l'espace (3).

Toutefois, on peut se demander si cette spiritualité ne néglige pas trop le fait que nous sommes des hommes, c'est-à-dire à la fois âme et corps. Sans doute, le robuste bon sens de Calvin l'a préservé des excès d'un spiritualisme outrancier qui fait bon marché des nécessités matérielles. Sous prétexte qu'il faut prier sans cesse, il n'a pas supprimé l'acte distinct de la prière et les temps marqués pour la prière ; sous prétexte que notre vie tout entière doit être un culte à l'Eternel, il n'a pas prétendu qu'il ne fallait pas célébrer de culte, et sous prétexte que Dieu est partout, il n'a pas supprimé l'usage des temples. Peut-être cependant, dans sa réaction contre le formalisme, a-t-il trop négligé de donner aux êtres de chair que nous sommes les aides, ou, si l'on veut, les béquilles que réclamait notre infirmité. Sa spiritualité reconnaît l'action de l'esprit sur les actes extérieurs : c'est l'esprit

(1) *Inst. chrét., III,* III, 16.

(2) *Inst. chrét., IV,* X, 1.

(3) Ces considérations nous obligent à n'accepter qu'avec une extrême réserve ce jugement du P. de Grandmaison : « Il n'est pas de protestant sérieux qui ne déplore le tort fait à la vie chrétienne par la répudiation à peu près radicale de l'ascétisme prononcée au XVI[e] siècle. » Léonce DE GRANDMAISON : *La religion personnelle,* 4[e] éd., Paris, Gabalda, 1927, p. 122, note. Calvin, il est vrai, a coupé la branche plutôt que de l'écheniller. Mais pouvait-il faire autrement à son époque, étant donné le pullullement des chenilles ?

qui confère à ces actes et à ces gestes toute leur valeur ; peut-être ne reconnaît-elle pas suffisamment les incidences du matériel sur le spirituel et ne cherche-t-elle pas suffisamment, par l'intermédiaire du corps, à atteindre l'âme (1). Est-ce que, par exemple, un plan de vie, une règle, ne contribue pas à mettre de l'ordre dans l'esprit et dans l'âme comme dans l'emploi des heures et à protéger notre vie intérieure contre les oscillations du rythme affectif et ce que Pascal appelait « les divertissements » ? « Un règlement de vie, disait saint Vincent de Paul, est ce que les ailes sont à l'oiseau, un moteur sans être une charge. »

Ainsi réapparaissent dans la vie ces pratiques, ces habitudes religieuses que l'on se donne et qui peuvent devenir comme l'armature de l'âme, l'aidant à rester debout à l'heure du découragement ou quand soufflent sur elle des vents de tempête. Et tantôt ce seront des actes extérieurs que déterminera la méthode : attitude corporelle, récitation d'une prière à heure fixe, mortifications, moments de silence et de recueillement, afin d'agir sur l'âme et de provoquer l'attitude intérieure qui, seule, compte (2), tantôt ce seront les actes intérieurs eux-mêmes que l'on essaiera de provoquer directement, dans le cas, par exemple, des méthodes d'oraison ou de l'examen de conscience.

III

Il semble que le protestantisme en vienne aujourd'hui (3), par une sorte de nécessité naturelle, à reconnaître le bien fondé de certaines méthodes de vie spirituelle, qui ne sont pas expressément formulées dans le Nouveau Testament, mais

(1) Calvin reconnaît, il est vrai, dans la prière par exemple, l'importance de l'attitude corporelle, mais plutôt comme témoignage de respect à l'égard de Dieu que comme moyen d'acheminer l'âme à une certaine attitude intérieure.

(2) François de Sales a noté d'un mot pittoresque cette action des sensations extérieures sur l'âme : « Vous tirez le cordon fixé extérieurement à la porte d'un monastère et la clochette sonne à l'intérieur... car il existe un certain lien entre les sens intérieurs et les extérieurs. » *Œuvres*, t. VIII, p. 196.

(3) On pourrait trouver des exemples sporadiques d'habitudes spirituelles dans les siècles passés. Le pasteur Drelincourt avait pris, sans que personne le sût, la coutume de prier Dieu chaque fois qu'étant en son particulier il entendait sonner l'horloge, comme si chaque heure l'avertissait de son départ et que chaque coup de marteau le sommât de comparaître devant Dieu. *Les dernières heures de Ch. Drelincourt*. Nou-

dont celui-ci laisse pressentir la légitimité, ne serait-ce que par ce mot de l'apôtre : « Je traite durement mon corps et je le tiens assujetti », ou encore dans cette exhortation à Timothée : « Entraîne-toi à la piété. » (1)

On multiplie les *règles de vie* pour arracher les âmes au caprice individuel ou au hasard de leurs impulsions. Dans bon nombre d'églises, des associations se sont formées, telle l'Union Saint-Paul à Strasbourg, qui ont pour but d'insérer la vie quotidienne dans une atmosphère d'intercession et de prière. Le mouvement le plus significatif à cet égard est celui dit de Berneuchen, qui souligne la valeur de la liturgie pour la vie de chaque jour et en revient à l'office des heures. Il insiste en particulier sur l'observation de l'année ecclésiastique précisée jusque dans le détail (2).

La Loi de l'éclaireur et de l'éclaireuse, la règle d'or des cadettes, constituent une tentative, timide encore, pour donner une armature à la vie morale et spirituelle et la développer. Tout engagement d'ailleurs, depuis notre engagement de catéchumène, ou celui des parents au moment du baptême, jusqu'à l'engagement du pasteur à l'heure solennelle de sa consécration, n'est-il pas comme un étai pour notre faiblesse, et le « Tu as promis ! » qu'il nous redit n'est-il pas fait pour nous rappeler, aux heures de crise, l'orientation fondamentale de notre vie ? N'est-il pas une force pour ramener notre volonté hésitante dans la voie de la fidélité ?

La formation du Tiers-Ordre protestant des Veilleurs est, à cet égard, significative. Le professeur Wilfred Monod, qui en est l'initiateur, a chanté la valeur de la règle et de la

velle éd., Valence, 1847, pp. 179-180. Cette habitude ne semble pas être spécifiquement protestante : « Je désire, disait saint François de Sales, le long du jour force oraisons jaculatoires, et particulièrement celles des heures quand elles sonnent. C'est une dévotion utile. » *Œuvres*, t. XII, p. 358.

(1) I Corinthiens IX, 27. I Timothée V, 7. Dans son commentaire sur ce dernier texte, Calvin oppose l'exercice spirituel que recommande l'apôtre à l'exercice corporel du v. 8 : austérités, jeûnes, veilles, mortifications, etc., montrant qu'on ne saurait tirer grand profit de ces derniers, car, « ce ne sont que rudiments de discipline puérile ». Mais l'apôtre ne compare-t-il pas plutôt l'exercice (corporel ou autre) qui tend à la piété à celui qui tend à des fins purement humaines (victoire aux jeux olympiques, par exemple, ou réussite dans l'une quelconque des branches de l'activité humaine) ? L'opposition est ici dans les fins poursuivies beaucoup plus que dans les moyens mis en œuvre.

(2) Sur le mouvement de Berneuchen, cf. ROTH : *Die Berneuchener Bewegung*. Archives de la Conférence pastorale de Strasbourg, 1938, XV, pp. 189 ss.

discipline : « La religion, dit-il, n'est pas seulement spontanéité, indépendance, inspiration, liberté vagabonde et puissance déchaînée comme le vent qui souffle où il veut, mais encore déférence et subordination à la règle, hommage à la loi, révérente acceptation d'un contrôle, assujettissement délibéré à une discipline. Et d'ailleurs, se dominer soi-même, dompter ses instincts naturels, renoncer à la fantaisie poétique, paresseuse et faible, pour se plier à des exercices méthodiques de piété, obéir à la géométrie secrète, à l'équilibre caché, au rythme musical d'une vie harmonieusement construite et qui revêt la grâce ou la majesté d'un monument, est-ce aliéner sa liberté ? C'est la protéger, la décupler, c'est en assurer l'épanouissement magnifique. « (1).

C'est dans cet esprit que les Tertiaires se soumettent à une règle très simple, qui exige d'eux, au cours de chaque journée, trois exercices spirituels : le matin, lecture biblique et prière ; au milieu du jour, élévation et communion avec les Veilleurs dans la récitation des Béatitudes ; le soir, examen de conscience et actions de grâces. Ils insistent sur le devoir de rendre à Jésus-Christ ce qu'ils appellent l'hommage du Vendredi : on copie un texte, une pensée, un verset de cantique, une prière, qui expriment l'amour et la reconnaissance envers le Sauveur et qui exaltent l'œuvre du Calvaire. Il leur est donné, pour chaque mois de l'année, un thème général de méditation, sorte de mot d'ordre qui forme un centre de cristallisation pour les réflexions, les lectures, les prières du mois. Enfin, toute leur vie doit être imprégnée de l'esprit des Béatitudes, esprit de joie, de simplicité, de miséricorde (2).

Sur la valeur de cette discipline librement consentie, les témoignages abondent : « S'astreindre, se soumettre à un point spécial de règle et de discipline, a une réelle valeur par soi-même. Cette astreinte facilite la maîtrise de soi... » (3). — « Je vois chaque jour davantage la réussite de la discipline dans la vie spirituelle. » (4). — « La règle m'est de plus en plus nécessaire. Plus j'avance, plus j'en comprends la nécessité et l'obligation dans ma vie personnelle... Il y a là pour moi une sauvegarde contre tout recul et une garantie de

(1) *En mémoire de moi.* Sermon, 1924, p. 9. Cf. également : W. MONOD : *La culture de la piété dans le protestantisme français contemporain.* Leçon d'ouverture, Paris, Faculté libre de théologie protestante, 1924.
(2) Sur les Veilleurs, cf. W. MONOD : *Les Veilleurs, Tiers-Ordre protestant.* Le Christianisme social, 1924, et « *Veillez* », Bulletin trimestriel du Tiers-Ordre.
(3) « *Veillez* », n° 27, juillet 1931, p. 9.
(4) « *Veillez* », n° 31, juillet 1932, p. 3.

progrès. » (1). — « Cette habitude, qui peut apparaître une contrainte, est, au fond, le salut. Pour moi, elle l'a été à un moment de grand désarroi intérieur, de relâchement spirituel. » (2).

Sur la nécessité et le bienfait d'une règle, citons encore l'expérience d'Alfred Boegner. « Discipline ! écrivait-il, ensemble des règles auxquelles on se soumet soi-même et dans lesquelles on encadre sa vie. Ne jamais laisser fléchir la règle sous quelque prétexte que ce soit. Gagner ce point, ce serait avoir tout gagné. » (3).

Henri Bois insistait, lui aussi, sur l'importance de la discipline : « Je crois, disait-il, que la discipline bien pratiquée est profondément utile, et je suis convaincu qu'elle pourrait remédier, je ne dis pas à la totalité, mais à un bon nombre de lacunes, et de votre et de mon ministère. Et il me semble que ce doit être là un de nos sujets de prière que Dieu nous aide à mettre de l'ordre, de la régularité, de la constance, de la fidélité, de la discipline dans notre vie et à ne pas nous laisser aller. » (4).

Ce que l'expérience a conduit les uns à découvrir, en quelque sorte, spontanément, d'autres l'ont exposé et expliqué d'un point de vue scientifique et psychologique. Ainsi le docteur Liengme écrit : « La discipline est une force. Celui qui accepte de se soumettre à une règle élimine de plus en plus de sa vie les conséquences de ses inadaptations et marche de progrès en progrès. » (5). D'autres spécialistes de la psychothérapie, ne tenant compte que des bienfaits de la règle sans se préoccuper de la valeur de ses exigences, ont été jusqu'à dire : « L'important n'est pas tant le contenu de la règle ; c'est d'avoir une règle et de s'y tenir, en dépit de tout. » (6).

(1) « *Veillez* », n° 42, avril 1935, p. 4.

(2) « *Veillez* », n° 44, octobre 1935, p. 8.

(3) *Pensées du matin. Fragments des cahiers et de notes journalières d'Alfred Boegner*, 5e éd., Paris, Fischbacher, p. 63.

(4) *Lettres de direction spirituelle*, t. II, p. 139.

En regard de ces affirmations protestantes, voici un témoignage catholique, celui de Mgr Gay. Dans sa retraite de 1828, à 23 ans, il écrivait : « Chaque semaine je me tracerai un plan écrit où l'emploi de mon temps sera précisé jour par jour, heure par heure. J'y manquerai le moins possible parce que je crois que tout ce qui est discipliné est dans l'ordre, et qu'être conforme à l'ordre, c'est l'être à Jésus-Christ. » « Revue d'ascétique et de mystique », 1922, p. 434.

(5) G. LIENGME : *Pour apprendre à mieux vivre...*, p. 127.

(6) Ch. BAUDOUIN et Dr A. LESTCHINSKY : *La discipline intérieure d'après les techniques morales et d'après les psychothérapies*. Ed. Forum, Neuchâtel, 1924, p. 51.

Ce sont surtout, dans le protestantisme, *les disciplines de la prière* qui semblent avoir retenu l'attention.

Il est des chrétiens qui se fixent une certaine durée de méditation et de prière, tel le pasteur Louis Meyer. Un de ses amis et lui, raconte son biographe, se promirent de mettre chaque matin une heure à part pour la prière, et, pour se stimuler, décidèrent, dans le cas où ils diminueraient ou supprimeraient cette heure, de se l'écrire le jour même avec les motifs (1). Dans ses lettres, dont beaucoup sont d'admirables lettres de direction, il insistait tout particulièrement sur cette régularité, cette persévérance, cette méthode dans la prière. « Il faut se faire, bon gré mal gré, écrivait-il, la règle de prier beaucoup ; et pour n'y point manquer, il faut se fixer un certain temps chaque jour (une heure, par exemple, plus une demi-heure de lecture), partager ce temps en diverses portions dans le courant de la journée, aller au delà de la tâche le plus souvent possible, ne jamais rester, à aucun prix, en deçà... Il y a sans doute des âmes assez vigoureuses pour pouvoir se passer, tout d'abord, de ces moyens accessoires, mais il y en a peu. » (2).

D'autres, au contraire, se fixent un temps à ne pas dépasser, tentés qu'ils seraient de prolonger leur prière outre mesure, et sans profit réel ; ainsi Haerter, le fondateur de la Maison des Diaconesses de Strasbourg : « Je crois, disait-il, qu'il est bon de se faire une règle ; pour moi, je m'en fais une afin de ne pas prier trop longtemps, et je m'astreins à ne pas aller ordinairement au delà d'une heure et demie par jour. » (3).

Il en est qui repoussent toute règle, soit limitative, soit indicative de durée. C'est ainsi que John Mott déclarait qu'il fut un temps où il croyait pouvoir fixer une durée au recueillement quotidien. Plus tard, il en était venu à recommander simplement qu'il fût assez long pour que l'on ait le temps d'oublier complètement le monde extérieur et ses préoccupations quotidiennes.

D'autres, sans se fixer une certaine durée, s'imposent une certaine fréquence. Ami Bost, par exemple, raconte dans ses Mémoires comment il fut amené à prendre la résolution

(1) *Louis Meyer. Sa vie, son œuvre,* 2[e] éd., Paris, Fischbacher, 1893, p. 132, note.

(2) Louis MEYER : *Lettres, fragments de sermons et notes sur divers sujets.* Lettre VII, pp. 31-32.

(3) *Louis Meyer. Sa vie, son œuvre,* p. 142. Cf. également Alfred BOEGNER : *Pensées du matin,* p. 32.

d'élever son cœur à Dieu toutes les heures dans une courte prière, s'imposant cette règle parce qu'il se sentait naturellement très peu enclin à la prière. « J'ai pu, dit-il, avec quelques-uns de mes enfants, me tenir pendant huit ans entiers à cette bonne et salutaire pratique. » (1).

Certains essaient de créer des associations de lieu. Le Dr Whyte, le grand prédicateur d'Edimbourg, raconte que le mystique William Law s'était réservé un certain coin, tout d'abord dans sa chambre, plus tard dans son petit bureau, pour la prière secrète. Dans ce coin devenu sacré, il ne se permettait jamais quoi que ce soit de négligé ou de banal jusqu'à ce que le simple fait de s'agenouiller là fût devenu pour lui une aide singulière et suffît à lui communiquer l'esprit de prière. Le Dr Whyte lui-même avait aussi cette habitude. Il s'était réservé, pour le recueillement et la prière, un coin spécial de son cabinet de travail ; quand il s'y agenouillait, il se sentait comme enveloppé du manteau de l'invisible, en dehors de l'espace et du temps, en communion avec l'Eternel. Cette même régularité de lieu est recommandée par Gaston Frommel : « Nous savons tous, écrit-il, que certains lieux, consacrés par certaines présences, par l'accomplissement de certains actes, par l'habitude de certaines pensées, ont le privilège d'évoquer presque spontanément cette présence, ces actes, ces pensées. Utilisons cette loi pour la prière. » (2).

Il en est encore qui demandent un cadre liturgique pour y insérer leur vie de prière. C'est le cas des Veilleurs et de ceux qui se rattachent au mouvement de Berneuchen (3).

De toute façon, les hommes de prière préconisent tous une discipline de prière, quelque variée que puisse être cette discipline, suivant les cas et les individus. Ad. Monod, sur son lit de mort, y insistait encore : « Portez dans la prière, disait-il, avec cet esprit de ferveur, un esprit d'ordre et de méthode qui en augmentera la puissance, comme elle augmente la puissance de toutes les choses humaines et seconde la puissance divine elle-même. » (4).

(1) A. Bost : *Mémoires*. Paris, 1854, t. II, pp. 245 et ss. « Souvent, raconte-t-il, à l'ouïe d'une cloche sonnant l'heure, nous avons interrompu un travail, une lecture, la rédaction d'une phrase, quelquefois même un mot prononcé pour être fidèles à notre résolution » (p. 249).

(2) Frommel : *Etudes morales et religieuses*, p. 334.

(3) Pour répondre à ce besoin, les Veilleurs ont publié un livre de prière, inspiré du bréviaire romain, comprenant trois offices quotidiens, avec des textes différents suivant le propre du temps. *Livre de prière*. Je Sers, Paris, 1937.

(4) *Les adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Eglise*, Paris, 1856, p. 122.

A côté de ces disciplines de la prière, signalons *les disciplines du recueillement et du silence* (1). Pour ne pas se distraire de sa méditation matinale, le pasteur Tophel s'était interdit toute lecture de journaux avant midi. On sait que les membres des groupes d'Oxford observent chaque matin quelques instants de silence, où ils recherchent devant Dieu quelle est la tâche immédiate ou le redressement spirituel qui leur est demandé. Il s'agit alors d'écrire, pour le préciser et le fixer, ce qui est ainsi apparu comme un ordre ou une inspiration divine.

Cette discipline du silence, qui est la discipline essentielle des cloîtres, tend à acquérir droit de cité dans le protestantisme. Le nombre des retraites se multiplie pour des catégories diverses de personnes, et, s'il en est où l'on parle beaucoup, il en est d'autres, en revanche, qui inclinent à la méditation silencieuse et finissent par imposer pour quelques jours aux retraitants la règle monastique du silence, même pendant les repas (2). « Tout directeur de conscience, écrivait Victor Monod, doit connaître les effets apaisants et constructifs de la retraite spirituelle. » (3).

On pourrait citer bien d'autres méthodes encore, les unes très générales, comme celle que conseillait Louis Sautter :

(1) On pourrait trouver, du point de vue psychologique, une certaine ressemblance entre des méthodes aussi diverses quant à leur fin que la « Yoga » des Hindous, tel traitement moderne de psychothérapie ou certaines pratiques chrétiennes d'ascèse ou de contemplation. Il s'agit dans tous les cas d'une sorte de concentration qui rétrécit le champ de la conscience claire et laisse affleurer le subconscient. Mais, tandis que le rationaliste, médecin ou philosophe, ne verra dans le subconscient qu'une force adjuvante, un secours naturel apporté à l'insuffisance des motifs rationnels, le chrétien pourra parfaitement admettre que la parole de Dieu et le secours de Dieu viennent à lui, dans certains cas, des profondeurs du subconscient. Baudouin esquisse même une métaphysique du subconscient, si l'on peut ainsi dire : « Le subconscient, explique-t-il, serait comme formé de nappes superposées, semblables à des couches géologiques, les plus superficielles nous étant personnelles, les plus profondes étant cosmiques ou mystiques. Dans cette conception, il faudrait dire que l'auto-suggestion et la prière sont des phénomènes de même nature sans doute, mais se déroulant dans des nappes plus ou moins profondes du subconscient. » Ch. Baudouin et A. Lestchinsky : *La discipline intérieure...*, p. 163. Il est permis de ne pas accepter telle quelle cette métaphysique, ne serait-ce qu'en raison de sa coloration panthéiste ; il faut en tout cas maintenir, en dehors de toute théorie explicative, la possibilité d'une action de Dieu sur l'homme par le médium du subconscient.

(2) Ainsi la retraite organisée par quelques mouvements de jeunesse à la chartreuse de Valbonne. Au début, m'a-t-on assuré, ce silence rigoureux, rompu seulement pendant l'heure de la promenade, est une contrainte ; à la fin de la retraite, c'est parler qui est un effort.

(3) Victor Monod : *Le voyage, le déracinement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse ?* Revue hist. et phil. relig., 1936, p. 398.

« Il faut faire de Jésus-Christ le compagnon de notre vie, le faire assister à notre lever, à nos conversations et être assuré de son approbation en toute chose » (1) ; d'autres, plus précises, comme l'examen de conscience pratiqué avant les services de Sainte-Cène et recommandé tout particulièrement aux catéchumènes (2), ou les actes de foi, affirmations brèves, capitales, que l'on oppose plusieurs fois par jour aux tentations de découragement ou de doute (3).

On le voit : par tous ces exemples, qui ne veulent avoir que la valeur d'indications, les méthodes ne sont point absentes du protestantisme, bien qu'elles y soient moins développées, moins codifiées et systématisées que dans le catholicisme. Elles restent également quelque chose d'individuel ; ce qui convient à l'un ne convient pas nécessairement à l'autre.

Mais y a-t-il place, dans le protestantisme, à côté de ces disciplines spirituelles, pour des *exercices de mortification* proprement dits ? Calvin, dans sa réaction contre les œuvres méritoires, les a considérés comme « menues choses » ; il ne les a pas cependant complètement exclus, ne serait-ce qu'en insistant, comme il l'a fait, sur la sobriété à laquelle est tenu le chrétien. Il s'agit de discipliner ses instincts, sa gourmandise, par exemple, de façon à fortifier la volonté par l'exercice de la volonté.

Oberlin — il est vrai qu'il n'était pas calviniste — offre un exemple typique de ces restrictions que l'on est amené à s'imposer, non point dans une pensée de mérite, mais uniquement par discipline personnelle : « Je veux m'efforcer, écrivait-il dans ses résolutions, de faire toujours le contraire de ce qu'un penchant sensuel pourrait exiger de moi. Je ne mangerai et ne boirai donc que peu, et jamais plus qu'il ne faut pour la conservation de ma santé. Quant aux mets que

(1) *Louis Sautter, 1825-1912, d'après son journal intime et sa correspondance.* Paris, 1915, pp. 165-166.

(2) Cf. *Exercices de piété pour la communion*, Toulouse, 1896, petit livre du pasteur A. Gonthier, de Nimes, qui a aidé des générations de catéchumènes et qui, dans le chapitre : examen de conscience, indique un grand nombre de questions à se poser pour discerner l'état de son âme. Cf. aussi : W. Monod : *Vers Dieu, catéchisme évangélique*, où sont indiquées quelques questions à se poser chaque jour, le matin et le soir (pp. XIX et ss.). En revanche, sur les dangers de l'examen de conscience, cf. *Veillez*, n° 14, p. 11, n° 15, pp. 3, 9, etc.

(3) H. Bois : *Lettres de direction...*, t. II, p. 165 et ss. Cf. également : *M'aimes-tu ?* Berger-Levrault, 1927, pp. 158 et ss.

j'affectionne le plus, j'en prendrai moins que de tous les autres. » (1).

Il y a là — comment ne pas le reconnaître ? — une pente dangereuse qui a conduit, au cours de l'histoire, aux excentricités des stylites et de bien d'autres mortificateurs, aux actes souvent répugnants de certains mystiques, en fait, à de véritables suicides. La souffrance ne doit pas être recherchée pour elle-même, comme si elle avait une valeur méritoire ; elle doit avoir un but, une utilité pratique. « L'ascèse chrétienne, disait Frommel, n'est que temporaire et pédagogique. Le but n'est pas de se dépouiller, mais de hiérarchiser les diverses fonctions de notre être. » (2). Aussi bien, il ne viendrait guère à la pensée d'un protestant de porter la ceinture de fer de Pascal, encore que Vinet proteste contre les railleries dont cette ceinture est parfois l'objet.

Il peut y avoir également, dans la poursuite de la mortification, une sorte de légalisme, lorsqu'on en vient à se poser la question, non pas de l'utile, mais du permis, et à s'embarrasser de scrupules (3. C'est de ce point de vue légaliste que Calvin, avec son robuste bon sens, condamne l'ascétisme : « Si quelqu'un, déclare-t-il, a commencé à douter s'il lui est licite d'user de lin en draps, chemises, mouchoirs, serviettes, il ne sera non plus assuré s'il lui est licite d'user de chanvre, à la fin il commencera à vaciller s'il peut même user d'étoupes. » (4). Mais si l'on évite de poser la question : est-il permis ? avec les scrupules qu'elle entraîne, pour se demander seulement : est-ce utile ? on peut réintégrer, jusque dans la piété la plus spiritualisée, une véritable ascèse faite de simplicité, de sobriété, et, jusqu'à un certain point, de mortifications, à condition de garder cette modération dont aimait à parler

(1) Camille Leenhardt : *La vie de J.-F. Oberlin, 1740-1826.* Paris, Fischbacher, 1914, p. 10.

(2) Frommel : *Lettres et Pensées*, p. 67.

C'est ce que reconnaissent d'ailleurs des auteurs catholiques, tels le P. de Grandmaison : « Une sorte de surenchère pleine d'illusions et d'orgueil mènerait vite et loin le pénitent dans cette voie (des excentricités, des pratiques bizarres ou répugnantes) si l'ascèse, délaissant son rôle utile mais subordonné de moyen, tendait à devenir une fin en soi, une perfection valant pour elle-même et absolument. » *La religion personnelle,* p. 120. Il est bien difficile toutefois d'éviter ces exagérations et ces excès aussi longtemps que l'on reconnaît à la mortification une valeur méritoire, erreur à laquelle on ne voit pas comment échapperait le catholicisme.

(3) « Mme Dumans a entendu dire qu'il est d'obligation, sous peine de péché, de choisir dans la nourriture ce qu'on aime le moins. » Erreur, sans doute, et qu'écarte Bossuet, mais erreur cependant explicable. Cf. J. Devroye : *Bossuet directeur d'âmes,* p. 74.

(4) *Inst. chrét., III,* XIX, 7.

Calvin, cette mesure que recommandait François de Sales (1).

Il est, en effet, des cas où l'ascèse a sa valeur. L'histoire protestante nous parle de cette petite huguenote essayant de tenir sa main aussi longuement que possible à la flamme pour s'entraîner au martyre. Se sentant incapable de supporter la douleur, elle supplie Dieu de proportionner sa grâce à ses besoins (2). La douleur n'est point ici recherchée pour elle-même, mais comme un exercice pour affermir la volonté et endurcir la sensibilité en prévision du supplice.

Le jeûne est parfois pratiqué, mais comme un moyen, jamais comme une fin. Il prédispose à la prière en même temps qu'il constitue un exercice salutaire de la volonté. Il est, le plus souvent, préconisé comme signe des sentiments de repentance et d'humiliation qui, à certains moments, possèdent plus intensément l'âme du chrétien. Or, le signe matériel, à son tour, réagit sur la réalité intérieure qu'il manifeste et lui communique une force nouvelle. C'est ainsi que certains protestants en reviennent au jeûne du Vendredi, au jeûne, et non pas seulement au « maigre », qui en est la caricature. Le jeûne est parfois proposé sous la forme de semaines de renoncement avec le but précis de permettre un sacrifice en faveur d'une œuvre religieuse (3). Les engagements d'abstinence constituent, pour beaucoup, une discipline salutaire, en même temps qu'une sauvegarde contre les entraînements possibles.

La discipline d'un lever matinal, qui est bien une sorte de mortification, s'est imposée comme salutaire à beaucoup pour leur permettre de consacrer plus de temps, et un temps plus favorable, à la prière. On sait qu'Alfred Boegner se levait chaque jour à une heure matinale, utilisant les premières heures, « ce Dimanche de la journée », comme l'appelait

(1) « Quand on en est venu à une certaine mesure, si on ne mettait une fin au retranchement, à la fin, on ôterait tout ! » F. DE SALES : *Œuvres*, t. V, p. 32. F. de Sales envisage ici la question de l'ascèse sous l'angle du bon sens sans lui dénier cependant une certaine valeur. C'est ainsi, raconte la mère de Chaugy, qu'étant un jour à la table de Mme de Chantal, dont il savait l'aversion pour les olives, « il lui en servit avec la signification de sa volonté qu'elle en mangeât, ce qu'elle fit avec une extrême répugnance. Il lui fit de même une autre fois pour des limaces fricassées » (des escargots). *Œuvres de sainte Chantal*, t. I, p. 72, 73.

(2) *Une héroïne protestante. Récit des persécutions que Blanche Gamond a endurées pour la querelle de l'Evangile*, relation inédite publiée et annotée par Th. CLAPARÈDE. Paris, Meyrueis, 1867, pp. 37-38.

(3) N'a-t-on pas parlé d'instituer un « grand carême évangélique de repentance, de retraite et d'adoration », et d'apporter à une société de missions les sommes ainsi économisées ? Cf. Gertrude MONOD : *Jeûne, Protestantisme et Missions*. « Evangile et Liberté », 1er février 1928.

Ad. Monod, pour prier, lire, écrire, méditer. Il estimait qu'un lever matinal, nécessaire à la prière, était en même temps une victoire sur la chair et, à ce titre, fortifiait la volonté (1).

On conçoit encore que, par discipline, le chrétien puisse renoncer à certaines jouissances ou certaines satisfactions. Les jeux de cartes, de dés, les dépenses somptuaires, les parures, furent longtemps interdites par les consistoires. Cette discipline imposée ne remplissait pas le rôle d'une règle volontairement acceptée et favorisait un certain pharisaïsme. Mais ne peut-on pas, par renoncement, pour briser un esclavage commençant et s'affermir dans la liberté, renoncer aux cartes, à l'alcool, au tabac, et se faire, à cet égard, une règle toute personnelle ? On peut même, de façon plus positive, et comme exercice de la volonté, faire ce qui est désagréable, uniquement parce que c'est désagréable, tout au moins faire avec bonne humeur les choses désagréables que la vie nous impose. C'est ainsi que l'on cultive sa volonté, que l'on ne s'assujettit pas à ses goûts, à ses inclinations et à ses instincts et que l'on ne devient pas l'esclave de soi-même (2).

Certes, toutes ces méthodes, toutes ces disciplines comportent des dangers. Reconnaissons d'abord qu'il est des âmes qui peuvent s'en passer et qui les ressentent comme un obstacle à leur spontanéité et à leur liberté (3). En outre, les méthodes finissent souvent par s'user, tourner à l'automatisme et se vider de leur spiritualité. « Nous sommes ainsi faits, écrit Flournoy, que les exercices spirituels vont très bien pendant des jours et pendant des semaines, mais qu'au

(1) *Pensées du matin*, p. 60.

(2) Dans son discours sur *La perfection fantastique,* Vinet dénonce le faux ascétisme qui condamne le corps sous prétexte de lutter contre la « chair » et recherche la douleur pour elle-même. Il voit là une pensée d'orgueil, un désir de mérite. Il pose, en revanche, le principe du véritable ascétisme : Ne chercher que le devoir et non la souffrance. Ne vouloir la souffrance qu'à l'occasion du devoir. Il admet cependant un ascétisme volontaire : « Si le chrétien n'épargne pas son corps, écrit-il, c'est quand le service de Dieu le veut ainsi, si même à l'ordinaire il le traite durement, s'il le tient assujetti, c'est que dans ce corps il y a une chair de péché qu'il faut traiter durement et tenir assujettie. » Il y a donc, d'après Vinet, un certain exercice de la volonté, un entraînement qui s'impose au chrétien s'il veut rester le maître de son corps et ne pas devenir l'esclave de « frère l'âne ». Mais Vinet pose encore ici les limites de cet ascétisme : « Le chrétien, dit-il, conserve son corps pour l'employer... Il ne va jamais (hors les cas de sacrifice exigés par sa profession chrétienne) jusqu'à détruire ou seulement à diminuer les forces d'un corps dont il doit compte au Seigneur. » A. VINET : *Etudes évangéliques.* Paris, 1847, p. 241 et ss.

(3) Des catholiques eux-mêmes le reconnaissent. Cf. J. DE GUIBERT : *L'emploi de méthodes dans la vie spirituelle.* « Revue d'ascétique et de mystique », 1925, p. 172.

bout d'un certain temps, cela ne nous dit plus rien. » (1). De fait, entre l'esprit de contrainte et de servitude d'une part, l'esprit d'instabilité et d'anarchie de l'autre, l'âme doit naviguer comme entre deux écueils (2).

Il ne semble pas cependant que ce soit contre l'écueil de l'esprit de servitude que le protestantisme risque de donner. Bien plutôt conviendrait-il de lui rappeler que l'homme, être de chair et d'âme, ne peut pas vivre détaché des réalités matérielles comme le ferait un pur esprit. Il faut tenir compte du corps et de l'espace; « l'angélisme » ne peut conduire qu'aux abîmes ; c'est dire qu'il faut tenir compte des lieux, des moments, des attitudes, se préoccuper de régularité et de discipline, soumettre sa vie religieuse aux lois psychologiques qui sont données avec notre nature, pratiquer certaines méthodes, se donner des habitudes.

Pendant longtemps, le protestant, dans sa réaction contre le romanisme, hypnotisé par ailleurs par l'idéale, mais irréelle vision d'un jaillissement toujours spontané de la vie, semblait avoir peur du seul mot d'habitude en religion. On comprend mieux aujourd'hui qu'une habitude volontaire, prise et maintenue par un effort soutenu et un exercice quotidien, est une force et une sauvegarde pour la vie spirituelle. Avoir l'habitude de prier et de lire la Bible à heures fixes, l'habitude de célébrer le culte de famille et d'assister au culte public, l'habitude du jeûne ou celle du silence, ce n'est pas, pour autant, accomplir ces actes religieux de façon machinale ; c'est avoir dressé des barrières contre les hésitations possibles et les négligences coupables ; c'est avoir préservé de tout envahissement le domaine sacré de la vie intérieure et protégé, comme d'une clôture, le champ de notre âme contre les pas de passants importuns. Sans doute, une habitude n'est pas le contenu de la foi, mais elle est le gardien du contenu, et comme le vase qui empêche la liqueur de se répandre et le parfum de

(1) *Sainte Croix 1901.* VII[e] Conférence d'étudiants, p. 27.

(2) C'est ce dont François de Sales avertissait Mme de Chantal : « La contrainte ou servitude, lui disait-il, est un certain manquement de liberté par lequel l'esprit est accablé ou d'ennuy ou de cholère qu'il ne peut faire ce qu'il desseigne, encore qu'il puisse faire chose meilleure. Exemple : Je desseigne de faire la méditation tous les jours au matin ; si j'ai l'esprit d'instabilité ou dissolution, à la moindre occasion du monde je différeray au soir, pour un chien qui ne m'aura pas laissé dormir, pour une lettre qu'il faudra escrire bien que rien ne presse. Au contraire, si j'ai l'esprit de contrainte et de servitude, je ne laisserai pas ma méditation ores qu'un malade ait grandement besoin de mon assistance à cette heure, ores que j'aye un despêche de grande importance et qui ne puisse estre bien différé, et ainsi des autres sujets. » *Œuvres*, t. XII, p. 364.

s'évaporer ; une habitude n'est pas la vie spirituelle, mais elle en est la sauvegarde (1). Combien, souvent, le manque de discipline, sous prétexte d'indépendance et de liberté, a causé la ruine de vies spirituelles cependant riches de promesses. La clôture a manqué et le champ a été piétiné.

Par suite, loin que la direction spirituelle soit condamnée parce qu'elle est amenée à orienter les âmes vers des exercices religieux, à leur proposer une règle et une discipline, c'est au contraire cette nécessité d'une règle et d'une discipline qui rend, sous ce rapport, la direction indispensable ; car, si certains trouvent spontanément le régime qui convient à leur âme, il en est d'autres, plus nombreux sans doute qu'on ne croit, qui ont besoin qu'un conseiller sagace et expérimenté les aide à découvrir l'hygiène spirituelle qui leur est utile, ne serait-ce que momentanément et dans des circonstances déterminées. Certainement, le fait de trop abandonner les âmes à elles-mêmes, sans autres indications que des exhortations vagues à lire la Bible et à prier, a causé à beaucoup grand dommage. S'il convient peu de les enchaîner à des pratiques minutieuses où toute spontanéité se perd et où la vie religieuse finit par se mécaniser, il paraît dangereux, d'autre part, de ne pas les initier à une vie spirituelle méthodique, et de les laisser seules, sans habitudes fermes et sans entraînement, en proie aux caprices de leur imagination, aux orages de leur sensibilité et aux vertiges de leur pensée. Aussi, tout en insistant sur la substance spirituelle que tout exercice religieux doit conserver sous peine de n'être plus qu'un os sans moelle et une coque vide, la direction protestante n'hésitera pas à conseiller les règles et les disciplines nécessaires à l'épanouissement d'une vie chrétienne. Toute idée de satisfaction en sera bannie ; on ne leur reconnaîtra jamais qu'une valeur pédagogique ; ce ne seront que des moyens pour atteindre à une vie spirituelle plus riche et plus fidèle. Néanmoins, une direction spirituelle, si évangélique qu'on la suppose, tendra à acclimater, dans le protestantisme, des méthodes de spiritualité, des habitudes de piété et, jusqu'à un certain point, des exercices de mortification, et à insérer ainsi, dans l'armature d'une forte discipline, des âmes trop souvent abandonnées à leurs inspirations person-

(1) « L'habitude, dit Vinet, ne remplace pas le bien, mais le bien ne peut guère se passer de l'habitude. Elle n'est pas la gerbe du blé nourricier, mais elle est le lien qui serre la gerbe et empêche les épis de s'éparpiller et de se perdre. A. VINET : *L'éducation, la famille et la société*, p. 340.

nelles, c'est-à-dire, dans bien des cas, à leur fantaisie et à leur ignorance.

IV

Mais ici, nous retrouvons l'objection que nous avons déjà relevée : Comment concilier la notion même de méthode et d'exercice avec la souveraine liberté de la grâce ? Serait-il en notre pouvoir, par de simples procédés éducatifs et en dehors de l'action transcendante de Dieu, de nous élever vers Dieu, de trouver un chemin de la terre au ciel ? Nous avons déjà examiné cette objection (1). Nous ne ferons ici que quelques remarques sur les rapports de la grâce et des méthodes proprement dites.

A notre sens, l'objection ne porte pas ; ou alors, il faut admettre que nous devons attendre la grâce dans un état de passivité absolue, de vide intérieur, d'anéantissement de nos facultés et de nos « puissances », ce que nul n'est prêt à accorder. Du moment que l'on reconnaît la possibilité, si réduite soit-elle, de se préparer à la grâce, on ouvre la porte à la discipline, aux méthodes de spiritualité, à toute cette pédagogie que l'on tient pour suspecte. « Veillez et priez ! », disait Jésus. Veiller, qu'est-ce à dire ? En quoi consistera cette vigilance ? Que faire pour ne pas me laisser gagner par l'assoupissement ? Quelle règle suivre ? A quels exercices me plier pour me tenir éveillé ? Et prier ! oui, mais quand ? comment ? Que sera cette persévérance dans la prière ? Et ici encore, quelle méthode suivre ? prière spontanée ? prière liturgique ? Y aura-t-il des lieux, des temps, une durée marqués pour la prière, ou celle-ci restera-t-elle abandonnée à nos inspirations ? Poser ces questions, c'est poser des questions de méthode ; on ne saurait y échapper. La spiritualité la plus éthérée, la doctrine la plus absolue de la grâce gratuite ne peuvent se soustraire à ces contingences humaines et terrestres.

Evidemment, le danger des méthodes, c'est de faire abstraction de la grâce, de croire que la méthode suffit, qu'elle met en valeur des virtualités latentes qui, alors même qu'il n'y aurait pas de Dieu, se développeraient de la même manière, grâce aux disciplines appropriées. Des athées pourraient ainsi se soumettre à certaines règles de vie — il y en a qui le

(1) Cf. *supra*, ch. V : Direction spirituelle et grâce divine.

font — s'astreindre, sinon à la prière, du moins au recueillement quotidien, s'imposer certaines mortifications pour fortifier leur volonté, s'entraîner au calme, à la sérénité, à la patience. De fait, la méthode Coué réussit indépendamment de toute présupposition métaphysique sur l'existence de Dieu. Et c'est à cet athéisme larvé que l'on en veut lorsqu'on jette la suspicion sur les méthodes de spiritualité. Sans doute y voit-on un moyen de faire l'économie de Dieu en faisant dépendre la vie spirituelle d'une technique humaine, à l'exclusion de toute action surnaturelle.

N'y a-t-il pas, cependant, une différence de nature entre une méthode comme la méthode Coué, qui se situe en dehors de toute foi en Dieu et ne prétend être autre chose qu'une action de l'homme sur lui-même, et les méthodes de spiritualité chrétienne qui n'ont d'autre but que de préparer l'âme à rencontrer Dieu, et qui sont, par là-même, comme une muette prière d'aspiration et de désir ? Or, là où il y a prière, ne devons-nous pas supposer qu'il peut y avoir réponse de la grâce ?

D'autre part, si j'essaie de développer ma volonté par une ascèse d'entraînement, afin d'être plus libre de faire la volonté de Dieu, n'est-ce pas autre chose que de m'entraîner physiquement, comme le coureur dont parle saint Paul, pour des épreuves sportives ? Il y a bien, dans les deux cas, un effort volontaire et persévérant, mais le premier est, ici encore, tendu vers Dieu, il veut être consécration et obéissance ; le second n'a en vue que des fins humaines ; le premier est humilité et le second, orgueil ; le premier est recherche de Dieu et, par suite, prière ; le second n'est que recherche de succès personnels. On ne saurait, en vérité, assimiler les deux méthodes. L'une peut faire l'économie de Dieu, l'autre ne se conçoit que dans l'atmosphère de la foi ; elle est tendue vers des fins surnaturelles ; elle postule la réalité de Dieu et de son action.

Si les méthodes spirituelles, envisagées dans ce qui fait leur substance, postulent la grâce, elles l'appellent encore, dirai-je, par l'humilité qu'elles impliquent. La volonté de suivre une méthode, de se soumettre à une règle, à une discipline, au lieu de livrer sa vie aux fluctuations de la sensibilité, ne peut-elle pas être une manifestation de la grâce et la réponse de l'homme à une sollicitation divine, tout autant que la décision d'attendre je ne sais quelle impulsion d'En-haut ou quel ordre précis pour l'accomplissement

d'un acte quelconque, que ce soit la prière, l'assistance au culte, le renoncement ou n'importe quel autre exercice ? N'y a-t-il pas, en définitive, plus d'humilité dans cette attitude de soumission aux lois de notre nature, dans l'acceptation de cette voie détournée, plus obscure et plus laborieuse, que dans cette volonté affirmée de n'agir jamais que sous l'impulsion directe de Dieu, sous la maîtrise manifeste de l'Esprit ? Et cette humilité n'est-elle pas déjà un don de la grâce en même temps que l'attente et l'appel de la grâce ? Pourquoi, en effet, ne parlerait-on d'initiative divine qu'à propos de l'impulsion ressentie à sortir d'un état de passivité pour accomplir un acte sporadique et isolé, quitte à retomber ensuite dans cette même attitude d'expectative, jusqu'à ce que se produise une nouvelle impulsion de l'Esprit ? Cette même initiative divine ne peut-elle pas tout aussi bien se manifester en inclinant notre volonté à accepter une discipline et à entreprendre toute une série méthodique d'actes s'enchaînant les uns aux autres et constituant une règle de vie ? En vérité, on ne voit pas comment l'initiative de Dieu et la réalité de la grâce prévenante seraient mieux affirmées et sauvegardées dans un cas que dans l'autre.

Aussi bien, pourquoi opposer ainsi la voie méthodique à la voie libre et spontanée de l'inspiration ? Ces deux voies ne se croisent-elles pas et ne se recroisent-elles pas sans cesse ? Aucune méthode humaine, si précise et minutieuse soit-elle, ne saurait dispenser d'agir parfois d'une façon toute spontanée ; et si cachée que soit habituellement l'action de Dieu dans une âme, il ne laissera pas d'y avoir des moments où cette action, rompant le cadre des méthodes habituelles, sollicitera cette âme avec une force et une clarté plus ou moins vive à des décisions nouvelles et imprévues. En revanche, si docile que veuille être une âme profonde aux mouvements et à la direction de l'Esprit, elle sera parfois obligée de marcher en ayant recours aux lumières ordinaires de la foi et de la raison, d'en appeler, pour se conduire, à l'humble labeur de la réflexion et du bon sens, ou de s'abandonner aux réflexes de l'habitude.

Remarquons encore que les méthodes ne sont pas, comme on le leur reproche parfois, un effort pour conquérir la grâce ; le plus souvent, elles ne veulent que nous mettre en mesure de la recevoir en nous arrachant aux distractions et aux négligences. Il y a des paroles de Dieu que l'on n'entend bien que dans le silence, et l'ascèse du recueillement a pour

but de nous mettre dans cet état d'attente et de désir où Dieu peut enfin nous parler. « Notre effort, notre travail, dit H. Bois, doivent avoir pour but et pour résultat de nous vider de nous-mêmes, afin que Dieu puisse habiter en nous. Notre travail doit consister à nous mettre et à nous tenir en contact avec le Christ, afin que la vertu du Christ pénètre en nous et que ce soit elle qui nous transforme, et non pas nous. » (1).

Il y a plus. Pour s'appliquer à une méthode, se soumettre à une discipline une fois qu'on l'a acceptée, il y faut une persévérance, une ténacité, une volonté qui ne seront vraiment efficaces que soutenues par la grâce. On voit, par suite, l'erreur qui consiste à dire que la méthode dispense de la grâce. Non, la méthode est bien plutôt un de ces multiples moyens humains dont peut se servir la grâce, comme nous avons vu qu'elle peut se servir des hommes pour prêcher, appeler ou diriger. Elle est vaine sans la grâce, mais tout en elle postule et appelle la grâce. C'est ce qu'avait bien vu Pascal : « Je reconnais, mon Dieu, disait-il, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie, non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Ecritures sacrées, ni votre Evangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion *si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce.* » (2).



Que la direction spirituelle, conclurons-nous, soit étroitement associée dans le catholicisme à l'usage des méthodes spirituelles, on ne saurait le nier. Le catholicisme a mis, en général, plus que ne l'a fait le protestantisme, l'accent sur la valeur des exercices spirituels et la nécessité d'une discipline. Mais cela ne suffit pas à légitimer une suspicion protestante contre la direction. En effet, le protestantisme n'a jamais été complètement étranger aux exercices méthodiques, bien

(1) H. Bois : *Lettres de direction*, t. I, pp. 129-130.
(2) *Prière pour le bon usage des maladies*, IV. C'est nous qui soulignons.

qu'il les ait réduits au minimum et, surtout, qu'il leur ait contesté toute valeur satisfactoire ou méritoire. Il tend aujourd'hui, sous des influences diverses, à une culture plus systématique et organisée de la vie spirituelle, et cela sans renier son principe, mais par suite d'une appréciation plus juste des besoins et des nécessités de notre nature. Cette tendance ne peut que favoriser la direction spirituelle. Dans la mesure où il renoncera à cette spontanéité, qui n'était souvent qu'anarchie, et à cette soi-disant liberté, qui n'était qu'asservissement à ses oscillations affectives et à sa fantaisie, le protestant sentira le besoin d'être conseillé, guidé, éclairé et dirigé.

Quant à poser la moindre contradiction entre l'emploi des méthodes spirituelles et l'affirmation essentiellement protestante de la grâce gratuite, nous avons essayé de montrer que c'était une erreur et un préjugé. Il n'y a jamais eu contradiction entre l'effort de l'homme : « Travaillez à votre salut ! » et l'action de Dieu. A quelque théologie, calviniste ou synergiste, que l'on se rattache, nul n'a jamais contesté que l'homme ne dût travailler ; la seule question est celle de savoir quelle est la manière la plus efficace, pour lui, de diriger ses efforts. La direction spirituelle peut l'aider d'une triple façon : en lui rappelant, d'abord, la nécessité de cet effort méthodique et persévérant ; en le conseillant ensuite dans le choix d'une méthode spirituelle qui convienne à sa nature et à ses circonstances ; en contrôlant, enfin, les résultats et en prévenant avec sagesse les négligences et les excès.

CHAPITRE IX

Direction spirituelle et perfectionnement chrétien

« La direction, disait Fénelon, c'est un conseil qu'on prend pour tendre à la perfection. » (1). « La direction spirituelle, a-t-on dit encore, est le chemin ordinaire tracé par la divine Providence pour mener les âmes à la perfection. » (2). De fait, il y a, dans la notion même de direction, l'idée de marche — celui qui resterait immobile n'aurait pas besoin d'être dirigé — et, par suite, l'idée de progression.

Mais précisément, cette idée de progression soulève de divers côtés des objections qui rejaillissent sur la direction elle-même. Peut-on parler de progrès, de perfectionnement chrétien ?

Il y a, nous semble-t-il, à cet égard, deux attitudes que nous caractériserons d'une façon un peu schématique en disant que l'une est celle de ceux qui se jugent parvenus à la perfection ; ils n'ont plus besoin de marcher ni d'avancer : ils sont arrivés. L'autre attitude est celle de ceux qui ne croient pas au progrès spirituel. L'homme reste ici-bas ce qu'il est, c'est-à-dire indéfiniment pécheur. Loin d'être arrivé, il ne peut que piétiner sur place en attendant le dénouement eschatologique de sa situation désespérée.

Ces deux attitudes ainsi schématisées apparaissent plutôt comme deux tendances que comme deux positions cristallisées et durcies. L'une et l'autre, d'ailleurs, sont essentiellement protestantes, encore que l'on puisse les considérer comme des déviations du protestantisme. Le catholicisme, en revanche, mettant, comme il le fait, l'accent sur les œuvres, est amené à affirmer, avec une beaucoup plus grande rigueur, la nécessité du perfectionnement de l'individu, et, considérant moins le principe lui-même, c'est-à-dire la foi, que les accomplissements immédiats, il aura tendance à réglementer la vie

(1) Lettre sur la direction. *Œuvres*, t. V, p. 729.
(2) Congrès thérésien de Madrid. Mars 1923. Revue d'ascétique et de mystique, 1923, p. 303.

dans ses détails, et à dessiner d'un trait ferme le type d'une perfection achevée.

I

La première attitude, celle de ceux qui croient atteindre la perfection chrétienne, est liée tout particulièrement, dans l'histoire du protestantisme, à un certain type de piété, le méthodisme (1). C'est même sur ce point que le méthodisme s'est séparé des Frères moraves et de Zinzendorf en une rupture définitive.

L'entretien que Wesley eut avec le comte de Zinzendorf est, à cet égard, significatif (2). Zinzendorf accuse Wesley d'avoir changé de religion : *Cur religionem tuam mutasti ?* C'est que Wesley prétend maintenant que les vrais chrétiens ne sont pas de misérables pauvres pécheurs. Or, affirme Zinzendorf, les meilleurs des hommes restent jusqu'à la mort les plus misérables des pécheurs ; il ne reconnaît aucune perfection où puisse atteindre l'homme en cette vie. — Mais, objecte Wesley, l'Esprit du Christ ne peut-il pas opérer la perfection dans les vrais chrétiens ? — Nullement, répond le comte. Toute la perfection chrétienne consiste dans la foi au sang de Christ ; elle nous est imputée, non inhérente. Nous sommes parfaits en Christ, nous ne sommes jamais parfaits en nous-mêmes. Le croyant ne peut pas croître en sainteté. Au moment où il est justifié, il est sanctifié à fond (*sanctificatur penitus*). Par suite, il ne croît ni ne décline en sainteté jusqu'à sa mort. La sanctification et la justification coïncident dans le même instant, aucune n'est susceptible de degrés.

En opposition avec ces doctrines moraves, Wesley soutient que la foi fait passer en nous la sainteté du Christ, la rend d'extérieure intérieure, d'imputée inhérente, et cela par une assimilation personnelle que le chrétien se fait de la sainteté de Jésus-Christ. Il finit par ne plus y avoir en son cœur un seul mouvement qui ne soit selon la volonté divine ; il garde

(1) Cf. sur Wesley et le méthodisme l'étude que Victor Monod a consacrée au livre du professeur américain G. Croft Cell : *The rediscovery of John Wesley*. New-York, Henry Holt, 1935. V. MONOD : *Faut-il en revenir à Wesley ?* « Le Christianisme social », mars 1936, pp. 167 et ss.

(2) Wesley reproduit l'entretien en latin dans son journal à la date du jeudi 3 septembre 1741. Il déclare s'abstenir de le traduire « pour épargner le mort ». Zinzendorf était, en effet, mort au moment où Wesley publia cette partie de son journal.

les commandements de Dieu, non pas quelques-uns, mais tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand.

Ce qui est plus caractéristique encore, c'est que Wesley en arrive à enseigner que cette assimilation de la sainteté a lieu en un instant, dans une crise subséquente et analogue à celle de la conversion, et que, au cours de cette crise de sanctification, le pécheur est pour toujours délivré de l'esclavage du péché. C'est cette doctrine qu'il prêche sous les noms de sanctification entière, de plein salut et de perfection chrétienne (1).

Cette crise de sanctification, qu'on a de la peine à dater dans la vie de Wesley (2), se retrouve beaucoup plus caractérisée chez certains méthodistes. Mme Rogers, par exemple, la décrit longuement dans son journal intime (3). « Dès ce moment, dit-elle, j'ai marché à la clarté de sa face, me réjouissant toujours, priant sans cesse et Lui rendant grâces pour toutes choses. » (4). Et de fait, quand on lit le journal de Mme Rogers, on est frappé d'y trouver, au cours des quelque trois cents pages qui suivent, des déclarations répétées d'impeccabilité et d'union intime avec Dieu.

Assurément, cette certitude de la délivrance totale du péché repose sur une expérience. On l'a dit avec raison : « Autour des expériences personnelles de Wesley et de celles qu'il provoque dans ses disciples, tous ses écrits théologiques se polarisent. L'expérience religieuse est le pivot sur lequel reposent, en dernière analyse, ses publications doctrinales et ses sermons, et le mouvement de ferveur qu'il déclencha. » (5).

(1) Wesley a eu soin de donner toute sa pensée cristallisée en quelques propositions : « Brief thoughts on christian perfection. » I. By perfection, I mean the humble, gentle, patient love of God and our neighbour, ruling our tempers, words and actions. I do not include an impossibility of falling from it, neither in part or in whole. Therefore, I retract several expressions in our hymns, which partly express, partly imply such an impossibility. I do not contend for the term SINLESS, though I do not object against it.

II. As to the manner, I believe this perfection is always wrought in the soul by a simple act of faith, consequently in an instant. But I believe in a gradual work, both preceding and following that instant. » *Journal*, 27 janvier 1767.

(2) On peut même se demander si Wesley a connu cette crise par une expérience personnelle. « Les plus grands et les plus perspicaces disciples de Wesley, écrit V. Monod, et le maître lui-même... ont connu un sentiment de victoire, mais pas de victoire totale, une certitude d'affranchissement, mais pas d'affranchissement permanent. » *Faut-il en revenir à Wesley ?* p. 182.

(3) *Journal de Mme Rogers*. Nouvelle éd. Nyons 1873, pp. 80 et ss.

(4) *Journal...*, p. 84.

(5) Maximin PIETTE : *La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante*. Bruxelles, 1925, p. 596.

Quelle peut être cette expérience ? Il semble que ce soit celle d'un état affectif si puissant que, dans cet état de l'âme, certaines tentations ne se présentent pas ou n'arrivent pas à se faire entendre, d'où le sentiment que l'on est complètement délivré de l'emprise et de l'esclavage du péché. « La grâce reçue est si forte que le péché est comme asphyxié, si je puis ainsi m'exprimer, sans être complètement mort. » (1). Cette remarque de Rostan, qui croyait lui-même avoir reçu la grâce de l'entière sanctification, va profond et explique l'illusion, si illusion il y a.

D'autre part, il peut y avoir, dans cette expérience, un effet du sentiment de nouveauté particulier aux états émotifs. Plus ce sentiment est intense, plus s'accuse, par là-même, le contraste entre l'état présent et l'état passé ; l'état présent apparaît comme la négation de l'état passé, et ce dernier étant resté dans la conscience comme le souvenir d'un esclavage vis-à-vis du péché, l'état présent prend aisément la forme d'un affranchissement total vis-à-vis de toute forme de péché.

Il se peut aussi que, derrière la théorie wesleyenne de l'entière sanctification, il y eût, non seulement une expérience à la fois religieuse et psychologique, mais encore une arrière-pensée dogmatique. La sanctification n'est pas le fruit de douloureux et patients labeurs humains, elle est entièrement et exclusivement l'œuvre de Dieu, elle est un don de la grâce, don gratuit, soudain et imprévisible, au même titre que la nouvelle naissance. Il y avait là comme une sauvegarde contre tout pélagianisme et toute exaltation excessive de l'effort humain.

Quoi qu'il en soit, et malgré cette affirmation résolue d'une délivrance définitive et totale à l'égard du péché, Wesley reconnaît qu'on ne saurait réaliser ici-bas la sainteté absolue, car le chrétien, même sanctifié, n'est pas exempt de l'ignorance, de l'erreur et des infirmités qui en découlent ; il n'échappe pas non plus à la tentation (bien qu'il en triomphe toujours), car le serviteur n'est pas au-dessus de son maître.

Cette délivrance totale du péché, du fait qu'elle n'exclut pas l'erreur et l'ignorance, n'exclut pas non plus des erreurs de conduite provenant précisément de cette ignorance, mais ces erreurs pratiques ne sont pas, à proprement parler, des

(1) Matthieu Lelièvre : *Vie de Jean-Louis Rostan*. Paris, 1865, p. 309. Lettre du 17 octobre 1840.

péchés, car elles résultent de l'état corruptible du corps et ne sont nullement contraires à l'amour (1).

Cette délivrance n'exclut pas non plus le progrès, car si l'on ne pèche plus, c'est encore là une sainteté négative ; il y a toute la grande voie de l'amour qui demeure ouverte au chrétien sanctifié, et là, il peut progresser de jour en jour. Wesley insiste sur cette progression continue dans la sanctification, une sanctification qui est cependant entière et parfaite dès le début, en ce sens encore tout négatif, il est vrai, que l'on ne commet plus aucune faute volontaire. Un enfant naît d'une femme en quelques instants. Puis il grandit lentement et par degrès, jusqu'à ce qu'il atteigne la taille d'un homme. De même, un enfant naît de Dieu en cette crise brusque de la conversion suivie de la crise de la sanctification. C'est ensuite par degrés qu'il grandit spirituellement pour atteindre la pleine stature du Christ. C'est ainsi que le chrétien sanctifié peut parler cependant de progrès constant, de croissance continue ; de telles affirmations remplissent le journal de Mme Rogers et ne sont pas en contradiction avec la « bénédiction reçue », pour parler le langage des méthodistes, c'est-à-dire avec la grâce de l'entière sanctification.

D'autre part, Wesley reconnaît deux choses qui doivent inciter le chrétien à la vigilance et à l'humilité. La première, c'est que l'on peut s'imaginer avoir reçu la grâce de l'entière sanctification sans l'avoir vraiment reçue. Mais c'est là, pour Wesley, une erreur inoffensive, car elle indique un haut degré de sainteté et de bonheur. La seconde, c'est qu'une rechute est toujours à craindre et qu'il n'existe aucun degré de sainteté dont il soit impossible de tomber.

Du point de vue qui nous intéresse, ces remarques nous permettent de maintenir l'utilité et la nécessité de la direction, même dans les cas où le chrétien se croit entièrement délivré du péché. Et c'est Wesley qui nous donne l'orienta-

(1) En bon disciple de Wesley, Rostan reproduit les mêmes affirmations : « N'oubliez pas de dire et de protester que la sanctification que commande et promet l'Evangile n'est rien autre que le parfait amour de Dieu et de notre prochain. C'est une perfection du cœur et non de la tête. Je puis avoir un bon cœur avec une mauvaise tête, un cœur plein d'amour et une tête pleine de méprises et d'erreurs sur des choses secondaires, un bon cœur et un mauvais jugement... Faute de distinguer le cœur de la tête, plusieurs accusent les saints, et d'autres imaginent qu'il est impossible d'obtenir la sanctification entière en ce monde. Aussi nous sommes heureux que Dieu n'ait pas dit : « Donne-moi ta tête ! », mais : « Donne-moi ton cœur ! ». *Vie de Rostan*, p. 273. Lettre du 27 août 1839.

tion de cette direction spirituelle. Comment oublier qu'il fut lui-même un grand directeur d'âmes ?

Essaiera-t-on de ramener au sentiment du péché ces âmes qui se croient parvenues à la perfection ? Leur fera-t-on comprendre que, comme ne cessent de l'affirmer les Moraves, nous sommes jusqu'à notre mort de « bienheureux pauvres pécheurs », et tentera-t-on de les abaisser au nom de l'humilité chrétienne ?

Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'une âme imbue de sa propre justice, mais d'un chrétien fervent, rempli à tel point de l'Esprit de Dieu qu'absorbé par le sentiment de cette communion divine, il en vienne à ne plus apercevoir ce qui peut demeurer en lui de péché. A l'égard de cet homme, quelle sera l'attitude d'un sage directeur ?

Il faudra l'examiner avec impartialité. Il se trompe ou il ne se trompe pas. Wesley, nous l'avons dit, admet qu'on puisse se tromper, et le directeur doit être capable de discerner l'erreur, si erreur il y a. Si cette âme est dans l'erreur, il faudra interpréter cette erreur dans un sens favorable, y voir, non point une manifestation d'orgueil, mais le témoignage de grâces abondantes reçues et de la présence de Dieu. Si l'on considère, au contraire, que cette âme a obtenu véritablement la grâce de l'entière sanctification, il faudra l'affermir dans cette grâce et la faire progresser dans la voie de l'amour. Il y a donc, même dans ce cas, une direction spirituelle possible. En outre, comme on peut toujours perdre la grâce reçue et retomber sous l'empire du péché, le rôle du directeur sera d'encourager et d'aider l'âme à la vigilance. S'il arrive à cette âme de perdre momentanément cette grâce, le directeur, s'il est wesleyen, s'efforcera de ranimer sa ferveur et de la remettre dans les conditions voulues pour qu'elle puisse recevoir à nouveau « la bénédiction ».

La direction, on le voit, demeure dans une étroite dépendance de la doctrine spirituelle. On le constate dans le catholicisme, en dépit de son unité dogmatique. Chacune des grandes écoles de spiritualité met l'accent sur un aspect particulier de la vie chrétienne, et développe un type distinctif de piété, plus contemplatif ou plus actif, plus intellectuel ou plus mystique. Dans le protestantisme, de même, on retrouve plusieurs familles spirituelles, et celle qui se réclame de Wesley n'est pas une des moins vivantes et des moins fécondes. Elle professe un christianisme victorieux et joyeux ; elle ne se contente pas d'une rédemption future, repoussée

dans la brume de temps eschatologiques, elle affirme un plein salut, *hic et nunc,* une délivrance actuelle du péché ; elle prend au sérieux ces déclarations du Nouveau Testament : « Quiconque est né de Dieu ne pèche pas... Il ne peut pécher parce qu'il est né de Dieu. » (1). C'est une piété de pleine lumière et de grand soleil, et même s'il y a quelque illusion dans cette croyance à la mort définitive du vieil homme, c'est là « une erreur inoffensive », aussi longtemps que l'amour demeure vivant en l'âme, une erreur qui témoigne, en tout cas, d'une confiance absolue dans la puissance libératrice du Christ. Sachons gré au méthodisme d'avoir mis l'accent sur cet aspect victorieux de la vie chrétienne, tout en reconnaissant que chaque famille spirituelle comme chaque individu ne peut jamais s'approprier qu'un fragment de la vérité et ne peut jamais réfracter que quelques couleurs dissociées de la lumière qui rayonne de l'âme du Christ.

La direction spirituelle différera donc sensiblement dans l'atmosphère du méthodisme et dans celle du calvinisme. Dans le méthodisme, elle tendra à développer l'assurance d'une victoire définitive et à conduire l'âme à des expériences qui puissent confirmer par le fait cette victoire sur le mal ; dans le calvinisme, elle tendra à maintenir et à développer le sentiment du péché, au sein même d'une réelle sanctification, et à ancrer dans l'âme l'idée qu'un plein salut ne peut être qu'une espérance eschatologique. Lorsque le méthodiste, considérant la victoire sur le péché comme l'état habituel et normal du chrétien, sentira quelque nuage passer sur cette certitude et obscurcir cette joie, il y verra une tentation de Satan (2) ; et la direction méthodiste le fortifiera dans cette vue. Il attendra dès lors que le soleil de justice, brillant à nouveau, lui rende le sentiment de sa victoire définitive sur le péché et chasse, telle une brume sans consistance, ce doute momentané relatif à la réalité de son entière sanctification.

Le calviniste, au contraire, alors même qu'il est régénéré par la grâce, s'établira et vivra dans le sentiment habituel

(1) I Jean III, 9 ; V, 18.
(2) « L'humilité d'un homme vraiment saint, écrit Mme Rogers, provenant du sentiment des infirmités nombreuses qu'il sent, voile à ses propres yeux les grâces qu'il a reçues, tellement que dans certains moments il est presque découragé. Satan, son accusateur, ne manque pas d'exagérer à ses yeux ses diverses infirmités, son extrême faiblesse, les fautes de son jugement, de sa mémoire et de son zèle, son ignorance sur beaucoup de choses. » *Journal,* 4 novembre 1792.

du péché, et si la pensée lui vient qu'il peut triompher de ce péché, en être délivré véritablement, qu'il peut cesser d'être coupable devant Dieu en toutes ses actions et toutes ses pensées, il ne verra là qu'une tentation d'orgueil, et se félicitera de ce que le soleil d'En-haut vient dissiper toujours à nouveau ces vapeurs et le rappeler au sentiment de sa profonde misère.

C'est cette attitude essentiellement pessimiste, en contraste avec l'optimisme wesleyen, que nous allons maintenant examiner.

II

Poussée à l'absolu, cette attitude pessimiste aboutit, chez certains théologiens, à la négation de ce que l'on peut appeler le perfectionnement du chrétien.

Cette négation procède de plusieurs tendances.

Une tendance *anti-moraliste*. On veut distinguer la vie religieuse de la vie morale, distinction qui va parfois jusqu'à une véritable dissociation. Le christianisme, assure-t-on, n'est pas un conformisme moral ; la conquête des vertus morales les plus hautes, le perfectionnement moral de l'individu peuvent se comprendre dans le stoïcisme, mais ne constituent ni un langage, ni un point de vue chrétiens. La foi se situe sur un autre plan, celui du pardon et de la grâce ; la justice nous est imputée sans jamais devenir pour nous, dans ce monde des choses avant-dernières, une réalité ; par suite, les notions mêmes de progrès moral, de perfectionnement, d'ascension spirituelle, deviennent suspectes de par les associations moralistes fâcheuses dont il est difficile de les dégager entièrement.

C'est encore par suite d'une tendance *anti-humaniste* que l'on jette le discrédit sur ces notions de progrès et de perfectionnement. Elles semblent impliquer l'effort de l'homme, supposer une conquête par l'homme des valeurs spirituelles ; en même temps, on affecte de les considérer comme reflétant un idéal de la raison humaine. Or, c'est cela que l'on refuse. L'homme ne peut rien par lui-même ; ses plus hautes vertus n'ont aucune valeur devant Dieu. Tout est péché qui ne demeure pas sous la dépendance immédiate de la grâce et qui est l'œuvre de la raison ou de l'effort de l'homme. Ces prétendues vertus « mériteraient plus d'être mises au nombre

des vices que des vertus, si Dieu ne les recevait en sa miséricorde. » (1).

Enfin, c'est le sens de *la gravité du péché* qui pousse à contester la réalité d'un perfectionnement humain. Le péché n'est pas comme un manteau dont on puisse se débarrasser par un acte de volonté ; il fait partie de notre nature, il est inscrit dans notre contexture intime. Nous sommes et nous restons pécheurs, pécheurs tout entiers, en dépit d'une rédemption, prononcée par Dieu dès ici-bas, mais qui, dans sa réalité essentielle, est seulement une espérance.

On le voit, pareille attitude forme un contraste frappant avec celle des wesleyens, qui assurent parvenir dès ici-bas à la victoire complète et définitive sur le péché et atteindre à la perfection. Pour l'apprécier, il convient de distinguer entre les affirmations concernant la justification, et celles se rapportant à la vie de l'homme chrétien : la sanctification.

C'est surtout comme moyen de salut que les théologiens de la Réforme contestent la valeur de tout perfectionnement humain, de tout progrès spirituel qui pourrait nous valoir quelque mérite aux yeux de Dieu. En cela, ils ne sont que les hérauts du dogme de la justification par la foi, dont Calvin disait que « c'est le principal article de la religion chrétienne » (2). La justification, en effet, est une imputation de justice, et ne dépend pas d'une justice que Dieu trouverait en l'homme, ou même qu'il y créerait par un effet de sa grâce. Notre salut n'a donc rien à faire avec notre développement moral ou notre degré de perfection ; il dépend uniquement de la miséricorde de Dieu et de la foi de l'homme qui saisit la grâce qui lui est faite. Il n'est donc pas question d'effort, de conquête, de vertu, de mérite (3). Ces catégories morales n'ont rien à voir avec le salut qui demeure exclusivement une question de foi. Et Calvin montre, avec sa vigueur coutumière, qu'ouvrir ici la porte, si peu que ce soit, au mérite de l'homme, c'est porter atteinte à la gloire de Dieu, c'est déclarer insuffisante l'œuvre du Christ, c'est enlever aux consciences tout repos et toute assurance devant Dieu. Sur ce point, tous les théologiens qui se rattachent à la Réforme sont d'accord (4). Tout ce que l'homme peut faire,

(1) *Inst. chrét., III*, xvii, 3.
(2) *Inst. chrét., III*, xi, 1.
(3) « Voici tout le mérite de l'homme, c'est de mettre tout son espoir en celui qui sauve tout l'homme. » *Inst. chrét., III*, xii, 3.
(4) Lors de la Conférence œcuménique d'Edimbourg, ces grandes affirmations doctrinales se sont imposées à la chrétienté détachée de l'obé-

c'est d'accepter par la foi ce salut gratuit que Dieu lui offre dans l'Evangile (1).

Toutefois, si progrès et perfectionnement chrétien n'interviennent à aucun degré dans l'œuvre de notre justification, en est-il de même en ce qui concerne la sanctification ? Ici les opinions diffèrent, depuis la négation de tout progrès réel, jusqu'à l'affirmation de l'entière sanctification du chrétien.

Disons tout d'abord que, quelque générosité et quelque foi qu'il y ait dans cette affirmation d'une délivrance totale du péché, nous ne saurions la faire nôtre. Ceux qui professent cet optimisme sont d'ailleurs bien obligés de reconnaître que, si l'on peut être toujours victorieux, les tendances mauvaises, les tentations subsistent, gravées en quelque sorte en notre chair, héritées avec notre nature même (2). Et c'est là une sérieuse restriction à la théorie de l'entière sanctification.

Surtout, cet optimisme n'est-il pas trop individualiste ? Le chrétien, même régénéré, n'est pas isolé, en dehors de la vie, séparé du monde. Il est bien obligé de vivre dans le monde, et, fuirait-il au désert, le monde l'accompagnerait, car il le porte en quelque sorte avec lui. Il ne saurait, quoi qu'il en ait, rompre toutes les solidarités dans lesquelles il est engagé, solidarités familiales, sociales et nationales. Pris dans l'engrenage de ces solidarités à la fois bonnes et mauvaises, où le péché le plus souvent domine et qu'il a faussées, comment pourrait-il échapper seul, et briser définitivement ce réseau aux mailles serrées qui l'enserre de partout ? Nous sommes prisonniers les uns des autres, encordés les uns aux autres, et c'est sans doute pour cela que l'Evangile ne lie la délivrance totale à l'égard du péché et la rédemption définitive qu'au renouvellement de toute choses et à l'avènement du Royaume de Dieu. On ne peut être vraiment saint que dans une société de saints.

C'est pour ces raisons que nous ne croyons pas possible l'entière sanctification. Nous suspectons fort cette théorie

dience de Rome. Cf. *Rapport de la deuxième conférence universelle de Foi et Constitution,* Edimbourg, 3-18 août 1937, ch. II : La grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ. En revanche, cette affirmation du salut par grâce, indépendamment de tout mérite de la part de l'homme, et saisi par la foi seule, se heurte à l'opposition fondamentale et raisonnée de l'Eglise Romaine. Cf. *Actes du Concile de Trente.* Canons 9 et 12.

(1) La seule question qui puisse se poser est celle de savoir si cette foi est produite en l'homme par la grâce nécessitante de Dieu, ou si en elle se manifeste quelque spontanéité et liberté de la créature. Mais cette discussion, toujours renaissante, demeure en dehors de notre propos.

(2) Cf. *supra,* pp. 232-233.

d'être fondée sur des illusions psychologiques que nous avons essayé de déceler. Avec Calvin, nous pensons que « nous ne pouvons avoir aucune perfection cependant que nous sommes dans ce corps mortel » (1), « qu'il demeure toujours quelque relique de péché aux justes » (2), « quelque contagion en notre chair » (3), « une source et nourriture de mal en l'homme régénéré » (4). Calvin qualifie la sainteté parfaite de fantôme (5), c'est-à-dire de pure imagination, de rêverie sans réalité. Si l'on veut parler de perfection chez les saints, alors, dit-il, qu'on la définisse avec saint Augustin comme impliquant la connaissance de leur imperfection (6).

Mais reconnaître qu'il n'est pas possible d'atteindre ici-bas et dans les conditions actuelles à la sainteté parfaite, ce n'est pas nier la possibilité d'un progrès spirituel, d'un développement, d'un perfectionnement de l'âme régénérée.

Or, c'est là un point contesté, non point toujours de façon catégorique, il est vrai. On déclare en tout cas que tout jugement sur un plus ou un moins, sur un état élevé et un état misérable demeure dans la main de Dieu, et qu'en aucun cas il ne peut être formulé par nous selon les critères de n'importe quelle morale humaine (7).

Si l'on veut dire par là que Dieu est seul à connaître le fond des cœurs, seul, par suite, à pouvoir porter un jugement absolu sur l'état spirituel d'une âme, il n'y a rien à objecter. Mais, si l'on veut dire que, d'un point de vue relatif et humain, il est impossible de parler de plus ou de moins, de

(1) *Inst. chrét., III*, xiv, 10.
(2) *Inst. chrét., III*, xi, 11.
(3) *Inst. chrét., III*, xx, 45.
(4) *Inst. chrét., III*, iii, 10.
(5) *Inst. chrét., III*, xx, 45.
(6) *Inst. chrét., III*, xvii, 15. — Il est vrai que pour Calvin la tentation est déjà péché, avant même l'assentiment de la volonté et sans cet assentiment. Calvin ne distingue pas entre le péché tendance et le péché acte, entre le péché maladie et le péché coulpe, ce qui rend difficile, si l'on prend au sérieux le récit de la tentation, de parler de la sainteté parfaite de Jésus. Toutefois, il semble bien que, pour Calvin, le chrétien régénéré non seulement soit sujet à la tentation, mais encore cède à la tentation, de moins en moins, sans doute, mais cependant sans être jamais entièrement vainqueur. Si certains textes peuvent laisser entendre, théoriquement du moins, que la victoire peut être continuelle et que, s'il y a encore tentation, il peut cependant ne plus y avoir de chute (Cf. *Inst. chrét., III*, iii, 11), d'autres textes, en revanche, affirment que l'homme, même régénéré, ne cesse de succomber à la tentation. « Les saints, dit Calvin, trébuchent ou chancellent souvent en quelque infidélité » (*Inst. Chrét., IV*, i, 29), et c'est bien cette dernière affirmation qui exprime le fond de sa pensée en même temps que son expérience personnelle.
(7) K. Barth : Justification et sanctification, in : *Le culte raisonnable*. Paris, Je Sers, 1934, p. 97.

progrès ou de recul, parce qu'il n'existe aucun point de comparaison auquel on puisse se rapporter et que tous les étalons sont inutilisables, alors on peut se demander s'il n'y a pas là une affirmation outrancière.

J'entends bien, on déclare « que le plus parfait résultat de ce processus n'est pas et ne sera jamais la justice qui vaut devant Dieu ». Mais, sur ce point, il n'est personne se réclamant de la Réforme qui songe à élever la moindre contradiction. On maintient énergiquement encore le « semper peccator », et tout autant dans les commencements nouveaux, qu'aux meilleures étapes de la route. On ne sait qu'une chose, c'est qu'on est perdu, malade des pieds à la tête, et qu'on sera malade jusqu'à sa dernière heure. Cela encore, on peut le concéder, à moins d'être wesleyen. Mais, faut-il admettre, en revanche, « que la grâce et le péché sont des contraires qualitatifs qui, tous deux, sont des déterminations de tout l'homme, si bien qu'il ne puisse s'agir de participer à quelque croissance de la grâce, mais au combat total que cette grâce mène contre le péché » (1) ? Il nous semble qu'il y a quelque ambiguïté en de pareilles affirmations, et que le préjugé dogmatique y voile la réalité. Sans doute, on ne saurait dire que l'on est plus ou moins pécheur, ou que l'on a plus ou moins la grâce. On est pécheur ou on ne l'est pas. On est l'objet de la grâce ou on ne l'est pas. Mais s'il n'y a pas une croissance *de* la grâce, la grâce ne pouvant être considérée d'un point de vue quantitatif, il peut y avoir une croissance *dans* la grâce, dans cette atmosphère nouvelle de l'âme régénérée, dans ce climat modifié où elle se trouve comme transplantée. L'enfant n'est pas plus ou moins vivant que l'homme, cependant l'enfant n'est pas un homme ; l'enfant grandit, se développe, et comme il y a une croissance physique et psychologique, il y a une croissance spirituelle. Ce n'est pas sans raison que l'Evangile compare sans cesse l'état de l'homme régénéré à une vie nouvelle et qu'il parle de nouvelle naissance ; ce n'est pas la vie, ce n'est pas la grâce qui grandit ; c'est le nouveau-né qui grandit dans la vie, et, spirituellement, dans la grâce. Et à mesure que grandit et se développe cette vie dans la grâce, bien des intérêts, des convoitises, des passions se dessèchent peu à peu et meurent, tels des rameaux autrefois exubérants dont se retire toute sève vitale. Mort plus ou moins lente du vieil homme condamné,

(1) K. BARTH : *Le culte raisonnable*, pp. 77-78.

qui ne meurt jamais tout à fait et qui a jusqu'au bout des sursauts redoutables de révolte et d'agonie, croissance plus ou moins rapide de l'homme nouveau, qui ne parvient jamais ici-bas à sa stature définitive, telle semble bien être la réalité, une réalité que suggèrent toutes les images du Nouveau Testament empruntées au monde de la vie.

Il est frappant que Calvin qui, certes, a opposé aussi fortement qu'il est possible le péché et la grâce, insiste cependant sur cette croissance progressive, ce développement spirituel qui achemine vers la stature parfaite du Christ le nouveau-né à la vie de l'Esprit. Voici quelques textes décisifs :

« Ne connaissent-ils point en eux tous les jours quelque nouveau accroissement de foi ? demande Calvin (à ceux qui prétendent qu'il ne saurait y avoir degré ni croissance dans la foi). Un païen se glorifiait qu'il devenait vieil en apprenant. Nous, chrétiens, donc, nous sommes plus que misérables si nous vieillissons sans rien profiter, desquels la foi doit avoir ses âges par lesquels elle aille toujours en avant, jusqu'à ce qu'elle grandisse en homme parfait. » (1).

« Cette restauration (de l'image de Dieu, obscurcie et quasi effacée en nous par la transgression d'Adam) ne s'accomplit point en une minute de temps, ni en un jour, ni en un an. Mais Dieu abolit en ses élus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps, et même petit à petit... En disant que Dieu nous restaure à son image, nous ne nions pas qu'il ne le fasse par accroissement continuel ; mais selon que chacun est plus avancé, cette image de Dieu reluit tant mieux en lui. » (2).

Calvin déclare encore que, par la vertu du Saint-Esprit, « les concupiscences de notre chair sont de jour en jour plus mortifiées » (3). Il parle de la foi qui « croît et avance de degré en degré » (4). Il nous exhorte à devenir de jour en jour meilleurs que nous ne sommes : « Allons un chacun selon son petit pouvoir et ne laissons pas de poursuivre le chemin qu'avons commencé. Nul ne cheminera si pauvrement qu'il ne s'avance chacun jour quelque peu pour gagner pays... Et ne perdons point courage pourtant si nous ne profitons qu'un petit. Si n'est-ce pas tout perdu quand le jour d'hui surmonte celui d'hier. » (5).

(1) *Inst. chrét., IV*, XIV, 8.
(2) *Inst. chrét., III*, III, 9.
(3) *Inst. chrét., III*, XIV, 19.
(4) *Inst. chrét., IV*, I, 1.
(5) *Inst. chrét., III*, VI, 5.

Ces textes ne laissent subsister aucune équivoque. Calvin, qui entendait que « la sainteté réelle de vie ne fût point séparée de l'imputation gratuite de justice » (1), envisageait cette sanctification de l'homme régénéré comme un progrès, un développement, une marche en avant, une transformation qui avait ses étapes, « ses âges », et, tout en affirmant qu'on ne parvenait jamais au but ici-bas, il lui suffisait que « l'on ne cheminât pas en écrevisses » (2). Calvin reproduisait par là l'enseignement de saint Paul qui parle, lui aussi, d'une transformation progressive, « de gloire en gloire », d'un développement en quelque sorte organique, « jusqu'à ce que le Christ soit formé dans le chrétien..., jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'état d'hommes faits, à la mesure de la stature parfaite du Christ (3).

C'est cette transformation progressive que M. Barth semble nier dans l'étude que nous avons citée. Il ne nie pas que la régénération ne soit une transformation, bien qu'elle nous laisse toujours pécheurs ici-bas, mais il ne lui semble pas qu'on puisse parler de plus ou de moins. Cette transformation nous situe dans la vérité, c'est-à-dire dans l'obéissance. Cette obéissance nous pousse à nous reconnaître pécheurs, et encore et toujours pécheurs, et à renouveler sans cesse « cette unique bonne œuvre qu'est la fuite vers celui qui, seul, est bon », « une fuite avec des mains vides et qui toujours se vident » (4).

Il nous paraît que cette obéissance, telle que la conçoit M. Barth, reste quelque chose de purement formel, sans contenu substantiel. Obéir à la Parole de Dieu, c'est, pour lui, prendre conscience de notre péché, nous situer en face de Dieu comme des pécheurs pardonnés et qui, dans le sentiment de ce péché, savent cependant qu'ils appartiennent à Dieu. C'est demeurer dans cette attitude paradoxale, dans cette tension de l'âme oscillant sans cesse de l'angoisse du péché à la joie d'appartenir à Dieu. Mais qu'exige cette obéissance à la Parole, en dehors de cette fuite incessante au refuge de la miséricorde divine ? c'est ce qu'on ne dit pas. Et cependant, la vie chrétienne, avec ses devoirs et ses vocations, est autre chose que cette attitude de fuite éperdue. Si une telle fuite reste à l'arrière-plan de l'âme pour en constituer comme

(1) *Inst. chrét., III*, III, 1.
(2) *Lettres françaises*, t. I, p. 107.
(3) Galates IV, 19. Ephésiens IV, 13.
(4) K. BARTH : *Le culte raisonnable*, pp. 94, 96.

le climat spirituel, n'y a-t-il pas cependant, jusque dans ce climat, un développement, une croissance, des maturations d'âme ? C'est ce que l'on semble nier. « Dieu dit au vivant : meurs ! Qu'est-ce à dire ? Non point ce que souvent on voudrait entendre par la vie nouvelle du chrétien, à savoir le remplacement de l'humanité ordinaire, sensuelle, par l'humanité spirituelle, morale, pieuse. Non ! » « Nous ne devenons pas Christ, même pas à moitié, même pas un tout petit peu. » (1). Le sentiment du péché demeure si fort, si impérieux, si totalitaire en l'âme qu'il anéantit toute impression de croissance, de progrès, de développement. L'homme demeure toujours si loin de la sainteté de Dieu que les quelques pas qu'il pourrait avoir faits ne comptent pas. *Semper peccator !* L'accent mis exclusivement sur cette réalité tragique du péché ne permet pas de voir autre chose, de s'intéresser à autre chose, et surtout pas aux quelques petits progrès que l'on peut avoir ou ne pas avoir faits. On admet bien que le pécheur réconcilié « doit marcher à la rencontre du soleil levant », mais parce qu'il sait qu'aucun de ses pas ne le conduira sur le soleil, il ne saurait attacher d'importance à cette marche en avant, ni s'attarder à la décrire. Aussi bien, que nous soyons sur la montagne ou au fond de la vallée, ne sommes-nous pas toujours également loin du soleil ? Par rapport à cet infini qu'est Dieu, il ne saurait y avoir de progrès spirituel.

Mais quelle est la conception de Dieu que recouvrent de telles affirmations ? Sommes-nous toujours sur le terrain religieux et spirituel, celui où il s'agit de péché et de grâce ? N'avons-nous pas plutôt glissé sur le terrain ontologique où Dieu n'est plus seulement le Dieu saint, mais le Dieu infini ? C'est par rapport à l'infini que toute avance est égale à zéro, et il peut être tentant d'assimiler les notions de péché et de fini, de sainteté et d'infini, et d'assurer dès lors qu'il ne saurait y avoir de plus ou de moins dans une sanctification qui nous laisse pécheurs. Mais si l'on s'en tient à la notion biblique de sainteté, l'homme ne peut-il pas se rapprocher de Dieu, sinon de lui-même et en dehors de la grâce, du moins avec le secours de la grâce ? L'exhortation de Jésus : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », ne serait-elle qu'une ironie ? Et saint Paul n'a-t-il pas écrit : « Devenez donc les imitateurs de Dieu » (2), et cela à propos

(1) K. BARTH : *Le culte raisonnable*, pp. 91, 84.
(2) Ephésiens V, 1.

d'exhortations toutes simples et pratiques ? C'est qu'alors Dieu n'est plus un infini mathématique, ou un Dieu « tout autre », sans rien de commun avec l'homme. Il y a, au contraire, une parenté, une ressemblance entre Dieu et l'homme, et jusqu'à un certain point, identité entre l'humain et le divin. On peut imiter Dieu, on peut, sous certains rapports, ressembler à Dieu. Nier cela, c'est se mettre en contradiction avec des affirmations catégoriques de l'Ecriture.

Dès lors, nous pouvons conserver toujours vivant le sentiment du péché, *semper peccator* (1), et cependant, dans le renouveau de vie auquel la grâce nous a appelés, nous pouvons nous savoir de jour en jour fortifiés, libérés, transformés, non point sans luttes, ni parfois sans chutes ; de telle sorte pourtant qu'à travers ces combats, ces chutes, ces demi-victoires, une direction s'avère, qu'un sens ressorte de toutes ces lignes brisées, et que le chrétien puisse chanter, exprimant par là la vérité même de sa vie : « Plus près de toi, mon Dieu, plus près de toi ! »

Sans doute, on est, à certains égards, aussi près de Dieu à l'heure première de la réconciliation qu'à l'heure dernière d'une vie de fidélité et de consécration, la grâce comblant à chaque instant l'abîme. Cependant si, dès le début, le péché est vaincu en principe, cette victoire ne développe ses conséquences qu'au cours de la vie, par le processus d'une transformation qui instaure en nous l'image de Dieu, si bien que cette image, assure Calvin, « reluit tant mieux que chacun est plus avancé », et que, sous ce rapport, on peut se dire plus près de Dieu au terme qu'au commencement.

Il est vrai encore que, de ce progrès spirituel, on s'aperçoit peu soi-même. A mesure que l'on avance dans la vie chrétienne, on croît en humilité, et cette humilité rend plus aigu le sentiment du péché. Dans la mesure où la conscience s'aiguise et s'affine, elle fait découvrir des infidélités, des égoïsmes inaperçus jusque-là, si bien que le chrétien n'a pas toujours le sentiment d'un progrès : il peut même lui

(1) Est-il besoin de dire qu'en proclamant le « semper peccator », le « peccatum manens », la « concupiscentia invincibilis », Luther n'a jamais entendu que l'homme dût renoncer à la lutte contre le péché. Dans le Commentaire de l'épître aux Romains de 1515, il insiste sur le fait que le chrétien doit toujours être prêt à la bataille ; dans la 3e dispute contre les antinomistes, en 1538, il dit de l'adversaire qu'il est « vigilantissimus », et exhorte le chrétien à être également « vigilantissimus ». Le fait de ne jamais pouvoir ici-bas triompher entièrement du péché n'implique jamais dans la pensée de Luther un acquiescement quelconque au péché. Il est bon de ne laisser subsister sur ce point aucune équivoque.

arriver de s'imaginer qu'il s'éloigne du but. « L'image de la cure médicale, déclare M. Barth, peut être de mise si l'on entend par là que la guérison dont il s'agit, considérée humainement, signifie bien plutôt une aggravation de la maladie. » (1). Toutefois, si le chrétien régénéré, dans son humilité se sait et se sent encore très loin de la perfection évangélique, d'autres peuvent s'apercevoir de ses progrès, constater son rayonnement, et sans doute ce rayonnement est-il d'autant plus grand que celui dont il émane l'ignore, tel Moïse dont le visage resplendissait lorsqu'il descendait de la montagne, et qui ne s'en doutait pas (2). Sinon à ses propres yeux, du moins aux yeux de ceux qui le voient vivre, la sanctification de ce chrétien est une réalité concrète, sa vie spirituelle une ascension.

D'autre part, le sentiment du péché ne saurait nous rendre aveugles à l'œuvre que la grâce accomplit en nous. Précisément parce que c'est Dieu qui agit, il y a des victoires remportées, des libérations, des acquisitions spirituelles qui s'inscrivent dans une vie et dans une âme. Le constater, ce n'est pas se glorifier de ses vertus, c'est célébrer « celui qui nous a délivrés de la puissance des ténèbres » (3) ; ce n'est pas faire dépendre notre salut d'un soigneux inventaire de notre conduite, c'est voir mûrir les fruits de l'Esprit. Et pourquoi ces fruits ne seraient-ils pas de plus en plus abondants ? Jésus ne disait-il pas du divin vigneron, qu'il émonde le sarment afin qu'il porte encore plus de fruit ? On ne voit absolument pas au nom de quel dogmatisme on contesterait au chrétien la possibilité de se développer, de grandir, de croître dans une obéissance toujours plus grande à la volonté de Dieu, une dépendance toujours plus étroite à l'égard de la grâce.

On dit : « La vie chrétienne ne se réalise pas dans un progrès dont le barème officiel de la sainteté fournirait par avance la liste des étapes. Nos représentations habituelles, qui oscillent entre l'idée de ce qui est toujours pareil et la pensée d'une avance mesurable sur l'itinéraire conduisant à une perfection connue, sont pareillement étrangères à l'image de la vie chrétienne que nous suggère le Nouveau Testament. » (4). Sans doute, si ce barème officiel est celui de

(1) K. Barth : *Le culte raisonnable,* p. 96.
(2) Exode XXXIV, 29.
(3) Colossiens I, 13.
(4) P. Lestringant : *La vie chrétienne.* « Le Christianisme au XX[e] siècle », 2 décembre 1937.

l'honnêteté courante, si c'est un idéal emprunté à je ne sais quelle morale humaine ; mais en sera-t-il de même si l'on cherche ce barème dans l'Evangile, si cette sainteté est celle du Christ ? Ressembler au Christ, reproduire en nous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, imiter le Christ, devenir conformes à l'image du Christ, revêtir le Christ, ces expressions, qui sont bibliques, représentent une réalité, elles impliquent un progrès dans un certain sens, précis, défini, elles décrivent un itinéraire conduisant à une perfection connue, perfection à la fois divine et humaine. Et n'est-ce pas dans cette direction que l'on peut parler de progrès, de perfectionnement, sinon moral, puisque ce mot est devenu malsonnant aux oreilles de certains théologiens, du moins chrétien ?

III

C'est pour avoir négligé ce thème, si évangélique cependant, de l'imitation de Jésus-Christ que l'on en vient à ne plus pouvoir dessiner la ligne d'un progrès chrétien, et que notre direction spirituelle, si précise et si ferme lorsqu'il s'agit d'acheminer les âmes vers la grâce et d'écarter toutes les illusions de la propre justice, s'avère impuissante, et trop souvent démissionne, quand il s'agit de les conduire sur les chemins de la sanctification. Il y a, croyons-nous, dans l'abandon général de ce thème, une lacune de notre prédication et de notre direction (1). Les catholiques, d'ailleurs, nous reprochent cette omission et y dénoncent un appauvrissement (2). Et, de fait, il y a une tradition constante dans la chrétienté qui souligne ce devoir de l'imitation de Jésus-Christ. On en pourrait jalonner la continuité en mentionnant simplement saint Irénée, saint Augustin, saint Bernard, et

(1) « Oserai-je dire que, préoccupés, à juste titre d'ailleurs, d'éviter les erreurs du rationalisme d'un côté, et celles du catholicisme de l'autre, nous n'attribuons pas, nous chrétiens évangéliques, assez d'importance dans notre pensée comme dans notre vie à cette loi souverainement importante de l'imitation ? » H. Bois : *M'aimes-tu ? Sermons*, p. 44.

(2) Cf. H. Pinard de la Boullaye : *L'imitation de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament.* « Revue d'ascétique et de mystique », 1934, pp. 333-358. L'auteur reproche aux protestants d'avoir abandonné la règle ascétique de l'imitation de Jésus-Christ, et sans doute il n'a pas tout à fait tort, mais il erre quand il pose l'antagonisme du thème de l'imitation avec la prédication de la justification par la foi. Il n'y a là aucune opposition. L'imitation n'a rien à voir avec la justification, elle ne se rapporte qu'à la sanctification.

surtout saint François d'Assise, qui a poussé aussi loin que possible la conformité extérieure avec celui qui n'avait pas un lieu où reposer sa tête. L'influence toujours actuelle d'un livre comme *L'Imitation,* montre bien que cet idéal éveille un écho vivant aux profondeurs de l'âme chrétienne (1). Le retentissement du roman de Sheldon, *Que ferait Jésus à ma place ?* — encore que la question fût mal posée — révèle la valeur, pour la vie chrétienne, de cet idéal, à la fois inaccessible et si proche, qu'est la ressemblance du chrétien avec Jésus-Christ (2). On sait comment « les Veilleurs » tentent de l'instaurer à nouveau dans la piété évangélique ; ce qu'ils veulent, disent-ils, c'est « esquisser pratiquement, au sein de nos églises protestantes, une moderne imitation de Jésus-Christ » (3).

On peut comprendre pourquoi les réformateurs ont, en général, peu insisté sur l'imitation de Jésus-Christ. Ils craignaient que ce ne fût là un moyen de se passer de la grâce et que l'on ne considérât cette imitation comme le chemin du salut. Renoncer à ses biens, épouser la pauvreté, vivre dans le célibat, se lier à la chasteté, c'étaient là les œuvres par excellence prônées par le catholicisme, celles que l'on opposait à la foi. C'est contre cette confiance, mise dans une certaine imitation du Christ pour conquérir le salut, que s'élevèrent les réformateurs. « Il ne suffit pas, dit Luther, de présenter la vie du Christ uniquement comme un modèle destiné à former la nôtre. Voilà pourtant ce qu'enseignent nos plus excellents prédicateurs d'aujourd'hui. » (4). La voie morale, la voie de l'effort, fût-ce pour ressembler au Christ, est une impasse. Aussi la prédication de la Réforme tend-elle à conduire l'homme jusqu'aux expériences profondes et décisives du salut par grâce, jusqu'à ce renouveau intérieur et à ce jaillissement qui procèdent de la foi. A la prédication du Christ-modèle, Luther oppose celle du Christ-sauveur :

(1) L'Imitation est un des livres qui a le plus fortement agi sur Wesley (Cf. V. Monod : *Faut-il en revenir à Wesley ?* p. 178), et l'on peut voir là une des sources d'inspiration qui l'ont conduit à la doctrine de l'entière sanctification. Il est intéressant de pouvoir montrer ainsi par un exemple concret le lien étroit existant entre l'imitation du Christ et la sanctification du chrétien, sanctification non plus simplement imputée mais manifestée par une transformation effective de la vie, et comme par une véritable éclosion de sainteté.

(2) *L'Imitation* ne parle-t-elle pas du Christ comme de celui qui est à la fois le plus près et le plus loin ?

(3) Cf. *Règle constitutive du Tiers-ordre protestant des Veilleurs.* I. Les Principes.

(4) *De libertate...* in H. Strohl : *La substance de l'Evangile selon Luther,* pp. 80-81.

« Christ doit être prêché de telle manière qu'en moi et en toi la foi naisse et se maintienne. » Ce qu'il faut enseigner, « c'est la grâce qu'il nous apporte » (1).

C'est à ce changement de perspective qu'il faut attribuer la mise en veilleuse du thème de l'imitation. Non point que Luther repousse les bonnes œuvres, en particulier celle qui consiste, pour le chrétien, à ressembler au Christ : « Ce que nous repoussons, dit-il, c'est la pensée impie d'y chercher le salut. » (2). Il revient, d'ailleurs, à l'imitation du Christ, mais envisagée comme une conséquence de la foi, comme un acte de consécration et d'amour ; et cette imitation, il la voit surtout dans la charité et le service : « Allons, avec tous nos moyens, au secours de nos frères, et soyons, chacun pour notre prochain, un Christ. » (3). Etre un Christ pour le prochain, c'est intercéder pour lui, et, dans une certaine mesure, expier pour lui (4). Toutefois, Luther n'accorde pas à ce thème de l'imitation de Jésus-Christ une bien grande place, même ainsi réintégré dans le cadre doctrinal et l'atmosphère religieuse de la Réforme.

Calvin repousse, comme Luther, toute imitation du Christ qui serait considérée comme un moyen de salut (5). Il montre également, avec son bon sens coutumier, que Jésus-Christ étant le Fils unique de Dieu, il n'est pas au pouvoir de l'homme de reproduire tous les actes de cette vie unique, « comme si les petits enfants ne savaient pas, dit-il, que notre Seigneur Jésus-Christ a fait des œuvres pour nous donner exemple, les autres qui lui ont été propres en sa personne pour montrer qu'il était Fils de Dieu » (6). D'autre part, il ne s'agit même pas d'imiter servilement Jésus-Christ en son humanité, comme « de boire du vin crû en Judée, ou manger du pain de ce pays-là, ou se vêtir à la façon d'alors, ou de porter un saye sans couture ». Ce ne sont là, déclare Calvin, que « singeries vaines et frivoles ». Dans

(1) *La substance de l'Evangile*, p. 81.
(2) *La substance de l'Evangile*, p. 90.
(3) *La substance de l'Evangile*, p. 95.
(4) « Avec ma foi et ma justice, je m'interpose entre Dieu et mon prochain pour couvrir ses péchés, les prendre sur moi et me comporter comme si c'étaient les miens, comme Christ l'a fait pour nous. » *La substance de l'Evangile*, p. 97.
(5) L'œuvre du Christ ne consiste pas « en ce qu'il nous ait seulement ouvert le chemin, afin que nous le suivissions après de notre industrie ». *Inst. chrét.*, *III*, xv, 5.
(6) *Réponse à un certain Hollandais qui sous ombre de faire les chrétiens tout spirituels leur permet de polluer leur corps en toute idolâtrie. Opera*, IX, p. 592.

son commentaire sur Jean XIII, 15, il note qu'il s'agit là d'un fait particulier qui est proposé à notre imitation, car « il ne faut pas tirer tous les faits de Jésus-Christ indifféremment à imitation et exemple ».

En quoi donc nous est-il « commandé d'ensuivre Jésus-Christ » ? C'est pour être « configurés à lui en afflictions, en patience, en humilité, en piété, en dilection, et en toute sainteté » (1). Et Calvin, dans ses *Commentaires*, montre, à l'occasion, en Jésus, un modèle de confiance en Dieu (2), un modèle d'obéissance à Dieu (3), un modèle d'humilité manifestée, en particulier, par le pardon des péchés (4), un modèle dans la lutte que nous avons à soutenir contre le mal (5), un modèle dans la prière (6), un modèle dans son attitude à l'égard des biens terrestres. Toutefois, le plus souvent, lorsqu'il propose cette imitation aux fidèles, c'est pour les exhorter à porter leur croix. Jésus-Christ est ainsi, avant tout, un modèle de patience. Etre faits conformes à Christ, c'est être « en terre comme brebis destinées à la boucherie » (7), c'est « prendre sa croix pour la porter » (8), c'est « endurer afflictions pour le nom de Christ » (9), c'est « s'assujettir d'un franc courage à porter la croix que Dieu nous met sur les épaules » (10). Evidemment, le tour que prend ici la pensée de Calvin et l'angle sous lequel il envisage surtout l'imitation de Jésus-Christ, sont fonction de l'âge héroïque où il vivait, et s'expliquent par les souffrances et les persécutions que devaient subir les évangéliques pour demeurer fidèles à leur foi.

Toutefois, si Calvin propose à l'occasion le Christ en exemple, s'il écrit même que « l'exemple du Christ comprend tant

(1) *Réponse à un certain Hollandais... Opera*, IX, 592.

(2) *Commentaires* Hébreux II, 13. « Pourrait-on dire chose qui soit plus propre pour la louange de la foi, que quand il est dit qu'en icelle nous tenons compagnie au Fils de Dieu, lequel nous exhorte par son exemple et nous montre le chemin ? »

(3) *Commentaires* Hébreux V, 8. « Par quoi il faut que nous aussi soyons à son exemple appris et formés à l'obéissance de Dieu. »

(4) *Commentaires* Colossiens III, 13. « Pour ce que c'est (de pardonner) une chose bien difficile, il confirme cette doctrine par l'exemple de Christ. »

(5) *Commentaires* Matthieu IV, 4. « Regardons seulement ce que Christ nous montre par son exemple, lequel nous devons suivre, comme la règle très certaine. »

(6) *Commentaires* Jean VI, 11. « Ce n'est pas pour une fois que le Christ nous a admonestés par son exemple de commencer par prières... »

(7) *Inst. chrét., III*, IX, 6.

(8) *Inst. chrét., III*, XV, 8.

(9) *Inst. chrét., III*, XVII, 7.

(10) *Commentaires* Matthieu XVI, 24.

de choses que tous autres offices de piété et sainteté » (1), il ne développe jamais longuement ce thème, et ne fait pas, de cette imitation concrète du Christ, la substance de la vie chrétienne. L'essentiel, c'est de mourir à soi-même, de se renoncer soi-même pour appartenir à Dieu ; et c'est en cela que consiste pour lui la véritable imitation de Jésus-Christ. Cette conformité à l'image du Christ dont parle l'apôtre est envisagée par lui d'une façon, en quelque sorte, mystique : c'est la mort, la résurrection, l'ascension du Christ que le chrétien doit reproduire spirituellement en sa personne (2).

Evidemment, quand nous parlons de l'imitation du Christ comme faisant partie intégrante de la morale chrétienne, pas plus que Calvin, nous n'entendons que cette imitation puisse devenir une copie servile des faits et gestes de Jésus (3). Il s'agit moins d'une imitation par le dehors, à coups de volonté, que d'une transformation intime, par l'épanouissement en nous d'un principe nouveau. Cette imitation n'est donc pas, pour atteindre au salut, un substitut de la foi ; elle est une conséquence, une manifestation de la foi, un développement en quelque sorte organique de la foi. D'autre part, pour en revenir à la question qui nous occupe, elle est susceptible d'un progrès, et d'un progrès à certains égards mesurable. On peut progresser dans l'humilité, la douceur, la simplicité, la joie, l'esprit de miséricorde et de service. Nous opposons l'affirmation de Luther : « Etre chacun un Christ pour son prochain », à celle de M. Barth : « Nous ne devenons pas Christ, même pas à moitié, même pas un tout petit peu. » Il y a, dans cette dernière affirmation, quelque chose de beaucoup trop absolu ; elle fait trop abstraction de cette croissance dans la grâce, de cette formation en nous du Christ intérieur, qui est cependant une réalité.

Si nous nous sommes attardé à cette discussion, c'est que le caractère de la direction spirituelle est sensiblement affecté par la conclusion que l'on adopte. Non pas que, à nier tout progrès appréciable, la direction cesse d'avoir un objet précis, mais elle restera nécessairement plus générale ; elle s'appliquera à ramener sans cesse l'âme à l'acte de foi qui se saisit toujours à nouveau de la miséricorde divine ; elle essaiera de provoquer cette fuite constante, les mains vides, vers celui

(1) *Inst. chrét., III*, xv, 8.
(2) Cf. en particulier *Commentaires* Romains VI, 5, 10.
(3) Cf. Aug. Lemaître : *L'imitation de Jésus-Christ et notre devoir présent.* « Rev. hist. et phil. relig. », 1933, pp. 488-507.

qui seul est bon, en sorte que le pécheur reprenne, à chaque instant, conscience de son pardon. A vrai dire, elle ne pourra guère aller beaucoup plus loin et dépasser ce stade initial. Le chrétien sera toujours un pécheur qui a besoin de la miséricorde divine — ce qui, sans doute, est vrai ; — mais ne le considérant jamais que sous cet aspect, la direction ne pourra faire autre chose que l'engager à recourir sans cesse au pardon de Dieu, sans essayer de l'aiguiller sur les voies précises d'un perfectionnement qui, mesuré à l'infini divin, sera toujours inexistant. A cet égard, il n'y aura pas grande différence entre la direction d'une âme qui cherche le salut et celle d'une âme qui l'a déjà reçu par la foi, puisque tout ce que peut faire cette âme, c'est de saisir toujours à nouveau, comme au premier instant de sa vie chrétienne, cette grâce du pardon divin.

C'est là, sans doute, une des raisons pour lesquelles la direction spirituelle protestante est, en général, si nettement insuffisante quand il s'agit de ceux que l'apôtre appelait « les saints ». Autant elle est qualifiée pour orienter les âmes sur la seule voie où l'on puisse trouver la plénitude du salut, celle de la foi, autant elle est peu préparée à conduire ces âmes sur les voies de la perfection chrétienne ; elle les laisse trop piétiner sur place et comme tourner en rond, comptant sur les manifestations spontanées de cette foi qui ne peut pas ne pas porter des fruits. Mais, n'est-ce pas précisément sur ces chemins de la sanctification qu'une âme a besoin d'être orientée, guidée, conseillée ? On lui dit qu'il faut obéir, mais on ne précise pas ce qu'est cette obéissance, on la renvoie à la Parole de Dieu — et heureusement, l'Evangile est un bon directeur de conscience, en un sens le meilleur de tous ! — Mais on hésite à préciser ce que doit être le contenu de cette obéissance, parce qu'on n'a pas de norme à laquelle on puisse mesurer la vie chrétienne.

Si, au contraire, on met l'imitation de Jésus-Christ au centre de la morale évangélique, la direction spirituelle pourra devenir beaucoup plus précise ; elle pourra parler de perfectionnement chrétien, sans en revenir au mérite des œuvres ; elle pourra dessiner, au regard du fidèle, un idéal concret, et l'acheminer vers cet idéal d'oubli de soi, de service, de confiance, d'humilité, de consécration, en éclairant successivement du feu de sa méditation tel ou tel aspect de l'humanité du Christ.

Ce n'est pas là rabaisser le Christ, n'en faire qu'un modèle.

L'imitation du Christ ne peut être proposée qu'à des âmes que le Christ a saisies, qui vivent dans la grâce et pour lesquelles il est le Sauveur. Mais si le Modèle ne doit pas nous faire oublier le Sauveur, le Sauveur ne doit pas non plus nous faire oublier le Modèle.

Seulement, il convient d'éviter ici une erreur de méthode. Cette évangélique imitation du Christ ne saurait être le résultat d'un effort direct, d'une tension, de la poursuite tenace de quelque inaccessible idéal. Il ne servirait de rien de nous examiner minutieusement pour faire l'inventaire de notre pauvreté, et puis de nous acharner à la conquête de ce qui nous manque. La direction spirituelle restera toujours celle de la foi. Elle dirigera l'âme vers le Christ et la contemplation du Christ. C'est lui qui reste au centre de notre regard et de notre vie ; et c'est ce regard obstinément fixé sur lui, ce regard de la foi, « regard où toute l'âme se porte », disait Vinet, qui sera le principe même de notre transformation intime, à son image. Saint Augustin l'avait compris, qui s'écriait : « O Dieu, guéris mon regard ! »

Ainsi, la direction spirituelle protestante, alors même qu'elle propose l'imitation de Jésus-Christ, n'abandonne pas le terrain de la Réforme, celui de la foi. Le salut par la foi reste la donnée fondamentale et le regard de l'âme ne cesse d'être dirigé vers le Christ. Toutefois, l'intention de ce regard, si l'on peut dire, diffère. Après avoir contemplé et saisi en Jésus-Christ la miséricorde de Dieu, on le regarde encore, d'une vue moins dogmatique, en contemplant son humanité, et tout ce qui fait, de cette humanité sainte, le type achevé de l'homme, le second Adam.

Le protestantisme a peut-être trop négligé la divine humanité du Christ. Certes, il a donné au monde un type de chrétien austère et fort, inébranlable, inaccessible à l'intimidation comme à la corruption, capable de résister à l'assaut des tempêtes. Mais ne manque-t-il pas parfois quelque douceur évangélique à ces caractères granitiques, un sourire qui tempérerait ce que peuvent avoir de cassant les arêtes ? Ne manque-t-il pas un peu de charité à nos rigueurs dogmatiques, un peu de pitié et de clarté à nos âmes prosternées dans leur néant devant la souveraineté divine, mais qui ne reviennent pas toujours de ces prosternements avec l'humilité qui nous ferait considérer les autres comme plus excellents que nous-mêmes ?

A ces lacunes, la contemplation de l'humanité du Christ

pourrait remédier, et, sans altérer les caractères fondamentaux de la piété protestante, elle pourrait apporter à cette piété plus de lumière, plus de joie, un peu de cette divine douceur évangélique qui donne un tel parfum aux vies chrétiennes où se manifeste une authentique imitation de Jésus-Christ.

Ainsi, de toute manière, la direction s'avère utile.

Là où l'on nie, pour le chrétien, la possibilité d'apprécier un progrès quelconque et où l'on voit un danger dans le sentiment d'un plus ou d'un moins qui nous détournerait de chercher à chaque instant notre refuge dans la miséricorde divine, la direction est encore utile pour ramener sans cesse le chrétien au sentiment de son péché et à la certitude de son pardon.

Toutefois, nous avons été amené à discuter certaines affirmations de cette théologie, et avons essayé de montrer qu'il y a une croissance dans la grâce, un développement qui tient plus de la vie organique que d'une progression mathématique ; nous avons saisi dans la foi le principe de ce développement, mais une foi qui, tout en s'appropriant « la grâce qui est en notre Seigneur Jésus-Christ », se nourrit aussi de l'humanité du Christ. C'est dans une telle conception que la direction spirituelle nous paraît reprendre tous ses droits et redevenir un appui utile et bienfaisant pour l'âme en marche vers la perfection chrétienne.

TROISIÈME PARTIE

La pratique de la direction dans le catholicisme et dans le protestantisme

CHAPITRE X

Les thèmes communs

De toute notre étude on peut conclure, croyons-nous, à la légitimité d'une direction protestante, pleinement en harmonie avec les principes fondamentaux de la Réforme.

Une telle direction ne saurait être purement et simplement calquée sur la direction catholique ; elle a ses caractéristiques, ses moyens d'action, ses méthodes propres. C'est ainsi que, se développant dans des milieux différents, deux plantes semblables peuvent se différencier au point d'acquérir des caractères distinctifs nouveaux qui cachent leur identité foncière ; c'est ce qui s'est produit pour la prière, la prédication, le chant, la cure d'âme en général ; ces formes indestructibles de la vie chrétienne ont subi l'empreinte du milieu dans lequel elles ont évolué et ne se retrouvent pas identiques dans le climat spirituel, plus âpre, de la Réforme et dans celui, plus abrité, qu'offre aux âmes l'Eglise catholique. Aussi nous paraît-il nécessaire, au terme de ce travail, de confronter direction protestante et direction catholique. Cette étude comparative nous aidera à préciser ce qu'est une direction authentiquement protestante et nous permettra, par incidence, de confirmer notre affirmation essentielle relative à la légitimité d'une telle direction.

I

Semblable confrontation s'avère particulièrement délicate. La direction catholique, en effet, est infiniment souple et diverse ; on peut noter dans la manière dont elle est envisagée des différences considérables, si bien que, parfois, elle apparaît comme l'antithèse la plus absolue de la direction protestante ; parfois, au contraire, elle s'en rapproche, et n'en diffère que par des nuances à peine perceptibles.

C'est du reste là un trait du catholicisme dans son ensemble : il récèle, sous l'uniformité de sa façade ecclésiastique, des aspects multiples et parfois contradictoires ; il s'est constitué par des synthèses successives, s'assimilant progressivement les paganismes qu'il rencontrait devant lui, les contraignant à s'insérer dans l'unité de son cadre liturgique et dogmatique ; mais il s'est ainsi chargé, chemin faisant, d'éléments douteux, dévotions populaires, conceptions superstitieuses et magiques, qui coexistent avec les manifestations de la plus haute spiritualité chrétienne ; c'est pourquoi il est difficile de l'étreindre tout entier dans une définition ; dès que vous croyez le saisir, voici que surgit un autre aspect de sa réalité multiforme, et il échappe aux prises de votre dialectique, il dément votre verdict. C'est cette exubérance de vie, vie un peu trouble et tumultueuse il est vrai, qui fait sa force et sa puissance d'attraction ; il ne repousse personne et les esprits les plus divers peuvent finalement y trouver un abri à leur taille. C'est peut-être aussi ce qui fait sa faiblesse, car il traîne après lui le poids mort de religions défuntes et de superstitions simplement démarquées. Le protestantisme, en revanche, s'est plutôt constitué par éliminations successives ; il a voulu purifier le fleuve, décanter les limons, en revenir à la limpidité de la source ; c'est pourquoi à bien des égards il apparaît plus pauvre que le catholicisme ; mais cette pauvreté, qui le rend antipathique à bien des esprits, est, au contraire, pour d'autres, la preuve d'une pureté plus grande et d'une vérité moins mêlée.

Il est donc difficile d'opposer en traits accusés direction protestante et direction catholique.

On envisage généralement la direction catholique comme une direction autoritaire, annihilant plus ou moins la personnalité, exigeant une obéissance totale, supprimant le jugement et plaçant les consciences sous la mainmise du prêtre.

Par contraste, on pose une direction protestante respectueuse des droits de la personne, direction de conseil et de persuasion, faisant appel au jugement du dirigé plutôt qu'à l'autorité du directeur. Mais ce contraste ne répond pas à la réalité des faits. Sans doute, la direction protestante ne peut être que cette direction respectueuse de la conscience, proposant sans jamais imposer ; et ce volet du dyptique est l'expression même de la vérité. Mais la direction catholique est loin d'être toujours cette direction autoritaire que l'on oppose à la direction protestante. Il existe, dans le catholicisme — et nous y avons insisté — une direction respectueuse de la liberté et de la conscience, soumise aux opérations de la grâce, et qui n'a d'autre but, suivant la belle expression de saint François de Sales, que de « servir les âmes en leur inspiration ». Dès lors, le contraste le plus souvent statué ne peut être affirmé sans limitations et sans nuances.

S'en tenant encore au côté purement formel de la direction, dira-t-on que le directeur catholique, revêtu de dignité sacerdotale, reste plus distant que le pasteur, que, chez le premier, on sent davantage le prêtre, chez le second, l'homme ? C'est là, croyons-nous, une distinction trop peu fondée. Certes, il est des directeurs catholiques qui, comme Bossuet, font preuve d'une extrême réserve sur ce qui les concerne et semblent donner raison à des affirmations aussi tranchantes que celle-ci : « Le prêtre, en fait d'ouverture, reçoit et ne rend pas ; il a besoin, lui, de tout savoir ; de l'autre côté, non. Même il sied singulièrement au prestige de son autorité qu'elle s'enferme en quelque mystère impénétrable aux regards indiscrets. » (1). Comme celles de Bossuet, les lettres de saint Vincent de Paul sont sévères, austères, dépersonnalisées, si l'on peut dire. « Il parle peu de lui, même brièvement, quelquefois de sa santé, jamais de ses sentiments intimes. Aucun mot tendre ne se glisse sous sa plume. » (2).

Cette réserve ne saurait être, cependant, un trait distinctif de la direction catholique, car saint François de Sales n'en a point usé. Il faisait volontiers certaines confidences touchant sa propre vie spirituelle. C'est même cet abandon du saint, une certaine facilité à se livrer, qui fait aujourd'hui encore le charme de ses lettres après avoir été un des secrets de sa

(1) L. P. : *L'art de la direction spirituelle*, « Vie spirituelle », 1925, t. XII, p. 405.
(2) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. I, p. 137.

direction (1). Il n'a d'ailleurs pas été sans imitateur. On a pu dire de Mgr Gay qu' « il voulait et savait se faire aimer » (2).

D'autre part, s'il est vrai que la plupart des directeurs protestants ont tendance à se mettre de plain-pied avec leurs correspondants en évitant toute affectation d'autorité, s'ils font volontiers appel à leurs propres expériences, leur conférant, non point une valeur normative, mais une simple valeur de témoignage, il en est, cependant, qui s'entourent de la réserve d'un Bossuet. Qui ne connaît, par exemple, le mot de Calvin : « Vrai est que je n'aime pas à parler de moi » ? Et comment ne pas citer ici l'austère exhortation du pasteur Roser à Fallot : « Ne vous faites pas aimer » ? (3).

Si, laissant de côté l'aspect formel de la direction, nous envisageons ce qui en constitue la substance, nous nous garderons ici encore d'opposer de façon trop absolue une direction protestante qui s'en remettrait exclusivement aux inspirations divines, à une direction catholique qui ferait appel à l'effort, à la volonté, à toutes les puissances de l'homme ; car s'il y a dans le catholicisme une direction qui exalte ainsi l'effort de culture personnelle et, par suite, le mérite de l'homme, il y a également, et nous l'avons montré, une direction qui s'en remet à la grâce et affirme catégoriquement le primat du Saint-Esprit (4). C'est ainsi que l'on retrouve parfois des thèmes calviniens dans les lettres spirituelles catholiques, par exemple le thème de la souveraineté absolue de Dieu. Saint Vincent de Paul écrivait à l'un de ses fils : « Ressouvenez-vous, Monsieur, que vous avez Dieu avec vous, qu'il combat avec vous, et qu'infailliblement vous vaincrez. Le démon peut aboyer, mais pas mordre. Il peut vous faire peur, mais non pas du mal. » (5). Ne croirait-on pas entendre Calvin, lui qui affirmait avec tant de force que Dieu tient Satan en bride et ne lui permet pas de dominer sur l'âme des fidèles ?

(1) Sur les confidences de saint François de Sales, cf. F. VINCENT : *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, p. 429.

(2) M. CAGNAC : *Les lettres spirituelles en France...*, t. II, p. 286.

(3) M. BOEGNER : *Tommy Fallot*, t. II, p. 20, note. Cf. en revanche Ad. MONOD : « Appliquons-nous par tous les moyens à nous faire aimer pour que nous soyons écoutés plus favorablement. » *Adolphe Monod*, t. II. *Choix de lettres...*, p. 149.

(4) Opposant la spiritualité salésienne à la spiritualité dominicaine, on a pu écrire de cette dernière qu' « elle insiste plus sur l'efficacité de la grâce divine à obtenir par la prière que sur l'effort humain de notre volonté. A ses yeux, la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit ». Le P. BERNARDOT : *La spiritualité dominicaine*, librairie St-Thomas d'Aquin, p. 57, in VINCENT : *S. François de Sales directeur d'âmes*, p. 55, note. Cela n'a-t-il pas un accent calviniste ?

(5) *Lettres*, 2 vol., Paris, Dumoulin, 1882, t. I, p. 289.

Il ne faut donc pas opposer sans réserve et sans nuances — encore qu'il y ait, nous le verrons, du vrai dans une telle opposition — à une direction catholique exaltant l'effort et le mérite de l'homme une direction protestante seule respectueuse de la souveraineté de Dieu et de la grâce.

Si la direction catholique se manifeste ainsi sous des aspects multiples et, parfois, contradictoires, la direction protestante n'offre pas davantage, malgré ses apparences plus homogènes, ce caractère d'unité qui permettrait d'en préciser nettement les contours. Elle varie, elle aussi, avec les directeurs, chacun lui donnant sa nuance propre, la colorant du reflet de sa propre personnalité ou de sa propre théologie. C'est ainsi que le calvinisme tout entier se retrouve dans les lettres de direction de Calvin ; celles-ci sont comme l'illustration concrète et la mise en œuvre pratique des doctrines de l'*Institution.*

Les lettres de Vinet reflètent de même les grands principes de son apologétique. S'adressant le plus souvent à des âmes qui doutent, l'auteur des *Discours* essaie de les amener à se bien connaître elles-mêmes pour leur montrer ensuite l'accord profond qui existe entre l'Evangile et les besoins véritables du cœur de l'homme. Ce cœur, il en fouille les profondeurs, il en met à nu les détresses, les nostalgies, les oppositions, les « contrariétés », pour saluer en Jésus-Christ la seule réponse possible à ces angoisses, le seul apaisement de toutes ces faims, la seule solution de ces contrariétés. L'Evangile est ainsi comme le relief qui s'adapte parfaitement au creux de l'âme. Aussi Vinet conseille-t-il à ceux qui cherchent la vérité de commencer par connaître leur propre cœur (1), et il aboutit à cette formule hardie et paradoxale : « Croire en Dieu, c'est croire à son âme. » (2).

Félix Neff, moins original que Vinet, se montre tout imprégné de la théologie du Réveil lorsqu'il lutte avec les âmes pour les amener à la conversion. Il ne connaît en fait qu'un seul itinéraire, celui qui, selon l'expression qui lui est chère, du Sinaï conduit à Golgotha ; c'est dire que chacun devra gémir sous le poids de ses péchés, être plus ou moins longtemps travaillé et chargé avant d'arriver, par une crise brusque, à la joie de la délivrance : c'est le type méthodiste de conversion auquel Neff s'attache à peu près exclusivement. Il fait preuve de plus d'originalité dans les conseils qu'il

(1) A. Vinet : *Lettres...*, t. II, p. 219.
(2) A. Vinet : *Lettres...*, t. II, p. 92.

donne aux âmes converties et où se manifeste son tempérament ardent d'évangéliste. Il les met immédiatement à l'œuvre et les pousse au témoignage et à l'action missionnaire. C'est là ce qu'il y a de plus caractéristique dans la direction de Neff. Il écrit à une paroissienne nouvellement convertie, et c'est toute une méthode qu'il préconise : « Celui qui travaille à édifier les autres s'édifie soi-même, et tout chrétien qui néglige le salut de ses frères expose aussi sa propre âme. » (1)

Louis Meyer, lui, est le champion de la discipline, de la règle, du lever matinal, de la prière et de la méditation méthodiques. On retrouve ainsi, dans sa direction un des traits dominants de son caractère, et sans qu'il aille jusqu'à préconiser le salut par l'effort, il n'oublie jamais la nécessité de l'effort et de la discipline personnelle pour le plein accomplissement de notre salut.

Adolphe Monod, fortement influencé lui aussi par le Réveil, nous offre dans les quelques lettres de direction qui parsèment sa correspondance, le type d'une direction essentiellement biblique. Non seulement il en appelle constamment aux grandes doctrines scripturaires, telles que les avait fixées le Réveil, mais il cherche dans la Bible la solution de tous les problèmes de conduite qui peuvent se poser. « A peine y a-t-il une règle de conduite qui ne se trouve pas dans la Parole de Dieu. » (2). Moins systématique que Louis Meyer qui fut son ami, il est cependant préoccupé d'ordre, de méthode dans la prière (3) insistant avec une force particulière sur la persévérance (4). De disposition mélancolique lui-même, il recommande de ne

(1) A. Bost : *Lettres de Félix Neff*, t. I, p. 418. Ailleurs, Neff réfute les objections de ceux qui voudraient se contenter d'une sanctification égoïste (*Lettres de direction spirituelle inédites*, p. 37). Il use d'un apologue pour montrer aux Vaudois du Piémont la nécessité du témoignage chrétien (A. Bost : *Lettres de F. Neff*, t. II, pp. 338-339). Il y a là un thème qui revient sans cesse : « Il faut semer et mettre la lumière sur le chandelier. » (*Lettres de direction...*, p. 39). « Loin de vous laisser détourner par le monde, tâchez plutôt d'en sauver quelque autre avec vous. » (*Lettres de direction...*, p. 44). L'action missionnaire est inséparable pour Neff de la sanctification, elle est la meilleure sauvegarde du chrétien.

(2) *Adolphe Monod*, t. II, p. 274. C'est ainsi qu'il voit, non sans quelque imagination, dans le texte Genèse II, 24, une confirmation biblique de la nécessité pour de jeunes ménages de ne pas s'installer au foyer de leurs parents. Il a été amené, d'ailleurs, à donner des conseils qui peuvent difficilement, même d'une façon détournée, se réclamer de l'autorité des Ecritures, témoignant par là de l'utilité d'une direction qui ne saurait être la simple application de textes bibliques. Cf. en particulier, t. II, p. 213 (conseils à propos de la présence des domestiques au culte de famille), p. 215 (conseils à quelqu'un qui voulait vendre sa maison pour la raison qu'il s'y sentait trop attaché), p. 312 (conseils concernant un changement possible de situation...), etc.

(3) *Adolphe Monod*, t. I, pp. 211, 423, t. II, pp. 119, 123.

(4) *Adolphe Monod*, t. II, pp. 53, 425, 483.

pas s'abandonner à ses impressions, d'agir comme si l'on sentait et le sentiment suivra, d'obéir d'abord sans chercher avant tout la paix, et l'on trouvera la paix dans cette obéissance (1). Deux choses caractérisent la piété et par là même la direction d'Ad. Monod. Son insistance sur la prière tout d'abord. Il fut un homme de prière, comme en témoignent les nombreuses élévations qui jaillissent spontanément sous sa plume interrompant le fil de son journal intime, parfois même le texte de ses lettres ; les conseils qu'il donne à cet endroit révèlent une richesse d'expérience personnelle et une profondeur émouvante de « vie cachée avec le Christ en Dieu » (2). C'est ensuite l'accent mis sur l'action de grâces dans la vie et dans la prière du chrétien ; il a lui-même chanté sa reconnaissance dans un cantique bien connu (3), et il a su l'exprimer encore au sein de la plus atroce souffrance, allant jusqu'à rendre grâces pour la maladie qui le torturait (4).

Frommel essaiera de conduire les âmes sur la voie de l'expérience morale et religieuse qui fut la sienne ; il voudra les amener à refaire avec lui sa propre route spirituelle et les acculera à ce grand acte d'abandon et d'absolu dépouillement de soi-même où l'on se laisse condamner et juger, mais pour renaître à la vie du sein de cette mort.

Tandis que Frommel se penche anxieusement sur le tragique de la destinée humaine, Henri Bois laisse plus simplement s'épanouir sa foi ; il est plus naturellement chrétien, si l'on peut dire, et sa raison suit son cœur qui l'incline spontanément à aimer le Christ et à vivre dans sa communion. Aussi sa direction est-elle plus rationaliste que celle de son ami Frommel, en ce sens qu'il cherche davantage à persuader, à trouver une formule qui satisfasse l'intelligence. Entre la raison et la foi, il croit la conciliation possible (5).

Il est difficile, quand on envisage la direction protestante sous ses formes multiples, d'y trouver une réelle homogénéité. L'un insiste davantage sur la souveraineté de Dieu, l'autre sur la liberté de l'homme ; l'un sur le devoir du témoignage,

(1) *Adolphe Monod,* t. I, pp. 215, t. II, p. 472. Il écrit : « Quand vous êtes bien disposée, cherchez Dieu ; quand vous êtes mal disposée, cherchez-le encore davantage », t. II, p. 156.

(2) Cf. *Adolphe Monod,* t. II, pp. 51 et ss., pp. 119, 326-327, etc...

(3) *Louange et Prière,* N° 298.

(4) *Adolphe Monod,* t. I, pp. 439, 449. N'avait-il pas recommandé « l'action de grâces même au plus fort de la fournaise » ? t. I, p. 91. L'action de grâces était devenue pour lui une attitude habituelle : « Ordinairement, une fois par jour, je fais une prière d'action de grâces, surtout quand je suis abattu », t. I, p. 212.

(5) Cf. G. Bouttier : *La direction spirituelle d'Henri Bois,* « Foi et Vie », 1931, pp. 847 et ss.

l'autre sur la nécessité d'une discipline personnelle ; l'un sur l'expérience morale et le tragique des exigences de l'Evangile, l'autre sur l'harmonie qu'il constate entre cet Evangile et les besoins du cœur, entre la Révélation divine et les légitimes aspirations de la raison humaine, sans que ces diverses tendances aient d'ailleurs rien d'exclusif. Et tandis que certaines affirmations catholiques nous paraissaient rejoindre les principes de la Réforme et le calvinisme lui-même, voilà certaines affirmations protestantes, sur la liberté de l'homme par exemple, ou sur les rapports entre la raison et la foi, qui se rapprochent de thèses chères à la Société de Jésus.

C'est qu'en fait, la direction spirituelle est un instrument auquel celui qui l'emploie donne seul toute sa valeur, et l'on pourrait concevoir — peut-être existe-t-elle ? — une direction spirituelle bouddhiste ou musulmane. La direction est un moyen d'action, par correspondance ou par conversation, d'une âme sur une âme ; mais tout dépend de l'action que l'on cherche à exercer et de celui qui entend l'exercer. Le moyen n'est pas exclusivement catholique ; en soi, il n'implique aucune emprise cléricale, aucune abdication du jugement et de la conscience chez le dirigé. On a trop souvent confondu la direction spirituelle avec telle ou telle de ses manifestations. En réalité, elle est neutre, et elle peut être utilisée, soit dans un esprit catholique, soit dans un esprit protestant ; elle est comme un chenal pour arriver jusqu'à l'âme, un chenal dans lequel on peut faire passer tout le catholicisme ou tout le protestantisme, sans parler du tempérament plus ou moins humble ou impérieux, intellectualiste ou émotif, volontariste ou mystique, de celui qui dirige ; elle peut refléter toutes les variétés du protestantisme et toutes les diversités de la spiritualité catholique. C'est pourquoi confronter la direction catholique et la direction protestante est, en définitive, une tâche aussi complexe et délicate que celle qui consisterait à confronter catholicisme et protestantisme.

II

Avant d'envisager, dans un prochain chapitre, les différences que l'on peut néanmoins établir entre les deux directions, notons ici certains traits qu'elles ont en commun.

Nous retrouvons dans l'une et dans l'autre les trois modes de direction que nous avons distingués.

La direction morale, tout d'abord, celle qui résout des cas de conscience. Il semble que le protestantisme eût dû abandonner au catholicisme une forme de direction dont les excès sont à jamais marqués au fer rouge des Provinciales. Mais le pouvait-il vraiment ? La vie ne pose-t-elle pas sans cesse des problèmes de conduite ? Et à qui le fidèle, plus ou moins perplexe sur ce qu'il doit faire, demanderait-il conseil si ce n'est à son pasteur ? Celui-ci pourra-t-il refuser de l'éclairer ? Il est des cas où il doit savoir parler, dire, si blessantes soient-elles pour l'homme naturel, les exigences de l'Evangile. C'est un « il faut », précis et formel, que bien des âmes attendent, en des heures critiques, à certaines croisées de chemin.

Qui contesterait d'ailleurs que cette direction morale puisse être en harmonie avec les principes protestants, quand on voit Calvin lui-même la pratiquer sans hésiter et trancher avec autorité de véritables cas de conscience ? Il délie la duchesse de Ferrare du serment qu'elle avait fait à son mari mourant de ne plus entretenir de correspondance avec le réformateur. C'est là, lui dit-il, « un vœu de superstition », semblable au serment d'Hérode ; et Calvin l'assure de l'absolution de Dieu (1). Il impose au seigneur de Crussol, chevalier d'honneur de la reine-mère, l'obligation de ne pas accompagner la reine aux cérémonies du culte catholique. Un autre aurait pu, au contraire, calmer ses scrupules, en invoquant le devoir d'état et les services qu'un homme en sa situation pouvait rendre à la cause réformée. Calvin écarte ces prétextes. C'est sur la voie âpre et difficile de la fidélité à tout prix, et, s'il le faut, du sacrifice, qu'il essaie de conduire cette âme, « Vous n'entendez pas, lui dit-il, de vous déguiser comme nageant entre deux eaux. » Une telle attitude donnerait scandale aux enfants de Dieu et serait le triomphe des ennemis de la religion (2). A d'autres, en dépit de tous les sacrifices attachés à un exil volontaire, il conseille la sortie de France comme la seule issue possible à une situation inextricable de compromis et de lâcheté.

On le voit par ces quelques exemples, Calvin est bien directeur de conscience dans le sens vrai du terme : il conseille, il tranche des questions épineuses, il lève des scrupules, il

(1) CALVIN : *Lettres françaises*, t. II, p. 338. Par des considérations analogues Ad. Monod délie un de ses correspondants de la promesse faite lors de son mariage d'élever ses enfants dans la religion catholique. Cf. *Adolphe Monod*, t. II, *Choix de lettres...*, pp. 199 et ss.
(2) CALVIN : *Lettres françaises*, t. II, p. 525.

absout, et désigne à tous le chemin austère, souvent héroïque, du devoir. Tout dépend, en définitive, de l'esprit que l'on apporte à cette direction ; on peut montrer le chemin des cimes, ou, au contraire, employer toutes les ressources de son imagination et de sa dialectique à découvrir des sentiers faciles. Nous nous garderons de laisser croire que l'on puisse, d'une façon générale, caractériser la direction catholique par cette attitude de facilité. Les directeurs de conscience dignes de ce nom, qu'ils soient protestants ou catholiques, ont toujours exigé des âmes le parti héroïque, celui tout au moins de la fidélité chrétienne, et ont essayé de les conduire sur les sommets. Reconnaissons, cependant, que cette direction morale, qui résout des problèmes de conduite pratique, est relativement peu fréquente du côté protestant.

Plus répandue, en revanche, est la direction que nous avons appelée intellectuelle. Tous les directeurs, tant catholiques que protestants, ont été amenés à aider des âmes en proie au doute et qui cherchaient à tâtons un chemin vers la vérité. C'est ici que la direction reflète l'apologétique et la dogmatique du directeur et de son Eglise, et c'est ici, peut-être, que l'on pourrait opposer le plus fortement la direction protestante et la direction catholique, dans la mesure même où s'opposent protestantisme et catholicisme.

Le protestant fera plus volontiers appel à l'expérience intime ; avec Vinet, il essayera de montrer l'accord qu'il y a entre les besoins vrais du cœur humain et l'Evangile, et conclura de cet accord à la vérité de cet Evangile ; ou bien, comme Frommel, il s'efforcera d'amener les âmes à cette attitude fondamentale d'abandon, de dépouillement et de mort à soi-même, d'où jaillissent, comme par une sorte de choc en retour, la certitude et la vie; ou encore, avec Henri Bois, il essaiera de répondre aux problèmes, d'expliquer, dans la mesure où une explication s'aperçoit ou s'esquisse, postulant l'accord ultime de la raison et de la foi, tout en insistant sur le contact à garder avec le Christ ; peut-être en appellera-t-il simplement à la Bible comme à la norme suprême devant laquelle il faut incliner sa raison.

Le catholique, lui, s'en rapportera plutôt au magistère du Saint-Siège, à la valeur de la tradition, à l'objectivité d'une révélation dont l'Eglise est l'interprète infaillible. Il exigera la soumission plus encore qu'il ne discutera, et verra, dans cette attitude fondamentale d'une raison humiliée et soumise

avant toute réponse rationnelle aux problèmes de la pensée, l'acte initial, la grande épreuve de renoncement à soi-même qui est à l'origine même de la foi (1).

C'est ainsi que la direction se fera la servante, tantôt de l'apologétique externe et tantôt de l'apologétique interne ; elle invoquera l'expérience, la Bible ou la tradition ; elle essaiera d'apporter une explication rationnelle ou réclamera une soumission inconditionnée de la raison. La suivre dans toutes ses démarches, ce serait reconstituer avec elle, et jusque dans leurs diverses nuances, une apologétique et une dogmatique réformée, luthérienne ou catholique, suivant les cas, sans parler de l'ecclésiologie et de la dévotion elle-même.

Toutefois, en dépit de ces différences essentielles, nous ne pouvons nous empêcher de relever des traits frappants de ressemblance, surtout quand, quittant le plan intellectuel et dogmatique, nous passons à un plan plus psychologique et plus directement religieux.

Ainsi, directeurs protestants et directeurs catholiques développent à l'envi, pour encourager les âmes troublées, le mot du Christ à Pascal dans le *Mystère de Jésus :* « Console-toi ! Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » « Le désespoir semble vous meurtrir. Sachez, écrit le P. Rigoleuc, que nous n'en avons jamais moins de sujet que quand Dieu permet que nous en soyons plus fortement attaqués. » (2). Dans le même sens, Louis Meyer écrivait à une de ses filles spirituelles : « C'est sa grâce qui produit en nous le sentiment de l'absence de la grâce, et votre trouble même est le gage de la paix qu'il veut vous donner. » (3). Et Frommel : « Le doute même que vous nourrissez à l'égard de Dieu est un germe de foi. Autrement, comment douteriez-vous ?... Vous doutez, donc vous croyez. » (4).

(1) Ce n'est pas à dire que la direction catholique ne fasse pas appel, elle aussi, à l'expérience, mais à une expérience en quelque sorte postérieure à la foi, une expérience que l'on pourrait dire d'assimilation. Cf. en particulier, P. Lippert : *Cœurs inquiets.* Dans la lettre intitulée : Doute et foi, il écrit : « Un homme tel que vous ne peut sans en souffrir cruellement recevoir du dehors un bloc massif de vérités toutes faites, qu'il se fera une loi d'accepter sous leur forme rigide et inflexible. Il éviterait cette souffrance si, de ces énoncés abstraits et impersonnels, il faisait sa vérité concrète et vivante. » Et Lippert explique qu'un dogme est une réalité à la fois rigide et plastique, susceptible de s'harmoniser à plusieurs formes de pensée ; il faut le faire passer dans la vie intime de notre esprit et de notre cœur sous la forme qui répond le mieux à notre mentalité et à l'ensemble de nos habitudes intellectuelles. P. 155.

(2) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France,* t. I, p. 197.

(3) L. Meyer : *Lettres et fragments de sermons,* p. 132.

(4) G. Frommel : *Lettres et pensées intimes,* p. 62.

Un autre de ces thèmes communs à la direction tant catholique que protestante, c'est le conseil donné aux âmes en proie au doute d'accomplir fidèlement les humbles devoirs de la vie quotidienne jusqu'à ce que la lumière se fasse, car c'est seulement sur la voie de l'obéissance que l'on peut s'attendre aux illuminations divines. C'est ainsi que saint Vincent de Paul arrache Mlle Le Gras à ses troubles et à son désespoir. Attirée vers le cloître avant son mariage, elle est ressaisie, devenue veuve, par ses rêves de jeunesse. M. Vincent la détourne d'elle-même et la donne à l'action extérieure ; il la charge de surveiller la première Confrérie de charité établie à Paris, sur la paroisse de Saint-Sauveur, et les Confréries qui furent successivement créées dans les autres quartiers. Il avait compris que le plus sûr moyen d'arriver à Dieu, c'est de travailler pour lui. Il en use de même avec Mme de Gondi et la débarrasse de ses scrupules en la tournant vers les œuvres de charité à l'égard des pauvres. Avec la même sagesse, un pasteur anglais recommandait à quelqu'un qui lui avait confessé ses doutes de lire l'évangile de Jean, en même temps qu'il lui remettait une liste de visites charitables à faire. On trouve, dans les lettres de Louis Meyer et d'Henri Bois, les mêmes exhortations à la fidélité et au service, alors même qu'on chemine en obscurité. On sait que Louis Meyer engagea souvent, dans la Société des amis des pauvres qu'il avait fondée, des âmes de bonne volonté, mais hésitantes et troublées, et ce travail désintéressé au service des autres et au service de Dieu fut, dans bien des cas, l'occasion de véritables conversions (1).

A côté du doute, la souffrance nous offre un autre exemple de ces thèmes communs. Tous les directeurs spirituels ont eu affaire à des âmes souffrantes, et tous, avec des nuances, leur ont apporté des consolations semblables. Il est vrai que le protestant cherchera, plus que le catholique, une théorie explicative qui jette quelque lueur dans l'obscurité du problème. Frommel, à la suite de Renouvier, de Sécrétan et d'Origène, s'arrêtera à la notion d'une chute précosmique, survenue dans un monde transcendant, et verra là la seule possibilité de rendre compte du monde actuel (2). H. Bois enverra à ses

(1) Cf. *Louis Meyer, sa vie et son œuvre,* pp. 143 et ss. C'est par le moyen de la Société des Amis des Pauvres que John Bost, le futur fondateur des Asiles de La Force, fut arraché à sa carrière musicale et conduit à consacrer toute sa vie à Dieu et au service de ses frères.

(2) G. Frommel : *La vérité humaine,* t. III, ch. III : Le problème du mal. L'hypothèse biblique de la chute, Neuchâtel, Attinger, 1915.

correspondants son étude sur *Le Problème du mal* où il explique par la liberté humaine et les postulats de cette liberté la souffrance qui est dans le monde. Il n'attache pas, d'ailleurs, une importance exagérée à ses explications et fait porter tout le poids de sa direction, non pas tant sur l'attitude intellectuelle que sur l'attitude religieuse de confiance et d'abandon qu'il convient d'avoir à l'heure de la souffrance (1). Les uns verront, avec Calvin, dans toute souffrance, comme dans tous les événements de leur vie, une expression précise et particulière de la volonté de Dieu, et affirmeront : Dieu l'a voulu ! C'était le cas d'Adèle Kamm qui trouvait dans cette certitude une consolation et une force au sein d'atroces souffrances, en même temps qu'elle exerçait autour d'elle, dans cet esprit, un véritable ministère de direction (2). D'autres, au contraire, comme Mme Th. Flournoy, ne trouveront d'apaisement qu'à se persuader que Dieu ne l'a pas voulu, que, comme l'affirme Jésus dans la parabole de l'ivraie : « C'est un ennemi qui a fait cela. » Les catholiques seront, eux, résolument calvinistes et verront dans toute souffrance, quelle qu'elle soit, l'œuvre de la Providence. Mais ces divergences intellectuelles s'effacent devant la certitude qui éclaire toujours la souffrance chrétienne : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. »

Aussi tous les directeurs parlent-ils de résignation, et, mieux encore, de confiance ; ils aident ceux qui souffrent à découvrir dans leurs souffrances les bénédictions cachées, ils affirment par là-même que la souffrance n'est pas vaine, qu'elle peut faire lever dans les âmes de riches moissons spirituelles. Certains insistent sur le fait que la souffrance est un châtiment, mais pour ajouter aussitôt que c'est par amour que Dieu châtie, et derrière cette image forcément inadéquate, ils auront en vue — et cela seul est essentiel — la valeur pédagogique de la souffrance et son rôle éducateur. On insiste, en effet, sur le dépouillement que Dieu opère par la souffrance, sur la simplification que celle-ci peut réaliser dans une vie, faisant apparaître en pleine clarté les vraies hiérarchies, sur le détachement qu'elle inspire à l'égard du monde, l'humilité qu'elle implique. Elle nous brise, mais ne faut-il pas briser le vase pour que s'exhale le parfum ? Si bien qu'au lieu de maudire la souffrance, certains directeurs y ont vu la loi même du progrès et l'ont exaltée, non point comme une ennemie

(1) Henri Bois : *Lettres de direction...*, t. I, pp. 93, 212-213.
(2) Cf. Paul Seippel : *Adèle Kamm*, Paris, Fischbacher, 1912.

avec laquelle on se collette, mais comme une amie qui nous montre le ciel (1). Surtout, la souffrance apparaît comme un moyen de communier avec l'Homme de douleur ; elle nous rapproche de lui. Voilà pourquoi le chrétien peut parler de croix à l'occasion de sa souffrance. Dans cette pensée sont réunies et confondues à la fois sa souveraine consolation dans la souffrance : il souffre avec le Christ, et la souveraine vertu de la souffrance : il souffre comme le Christ ; par elle il lui devient semblable (2).

Mais il ne suffit pas que la souffrance ait une utilité égoïste : elle est une prédication ; elle a une valeur d'exemple et de témoignage. Tous les directeurs exaltent cet apostolat par la souffrance, ce rayonnement contagieux d'une souffrance acceptée dans l'esprit du Christ et unie à la sienne. Sans doute, les interprétations ici diffèrent ; sur le plan intellectuel, des divergences s'accusent ; c'est que, du côté catholique, on fait intervenir la notion de mérite. Celui qui souffre en chrétien acquiert ainsi des mérites, et des mérites réversibles ; il peut avoir, par suite, le sentiment de collaborer par sa souffrance à la rédemption du monde, et il y a là une pensée incontestablement exaltante. Le protestant, lui, ne croit pas au mérite, et moins encore à la réversibilité des mérites ; mais il croit à la solidarité, une solidarité qu'il n'étale pas sur le plan quantitatif, mais qui lie les âmes les unes aux autres, si bien que toute âme qui s'élève attire, au cours de son ascension, dans ce sillage de l'Esprit, d'autres âmes après elle, par des répercussions qui nous demeurent cachées. La véritable influence d'une vie peut se manifester dans le silence, là où expirent les paroles et où cesse toute action matérielle, ce silence de la souffrance qui est une intercession. Dès lors, ne peut-on pas offrir à Dieu, pour le salut des âmes, sa souffrance aussi bien que son labeur, sa prière et sa vie tout entière ? Dans ces profondeurs de la vie spirituelle, par delà les mots et les systèmes différents, se rencontrent directeurs protestants et directeurs catholiques.

(1) « Dieu a placé les douleurs de distance en distance dans la vie pour nous indiquer la route du ciel. » LAMENNAIS : *Lettres à la baronne Cottu*, Paris, Perrin, 1910, p. 94.

(2) « Lorsque nous considérons que tout ce que nous souffrons est un trait de ressemblance avec notre Sauveur et que nous lui ressemblons d'autant plus que nous souffrons davantage, n'est-il pas vrai que la douleur est changée ?... Et quel est celui, si abattu soit-il, qui ne soit soutenu par la pensée : c'est comme mon Sauveur ! c'est un trait de ressemblance avec lui. J'unis ma croix à sa croix et mes souffrances à ses souffrances ? » *Les Adieux d'Adolphe Monod*, Paris, 1856, p. 49.

Toutefois, la notion même de mérite a pu conduire à rechercher la souffrance pour la souffrance même, à l'exalter « comme un divin remède à nos impuretés » ; de là certaines mortifications recommandées parfois, et pratiquées, non point comme un exercice pédagogique destiné à fortifier la volonté, mais à cause du seul mérite de la souffrance. N'est-ce pas pour offrir à Dieu le sacrifice d'une affection qui lui était chère que François de Sales, après douze années d'intimité, rompit lui-même cette unité spirituelle avec la mère de Chantal, unité qu'ils avaient établie entre eux par une sorte de pacte saint « pour se porter à Dieu » ; drame de renoncement, véritable crucifixion de l'âme qu'il faut savoir accepter en chantant. Il écrit à la sainte ainsi dépouillée : « Que seulement vous chantiez si vous pouvez, doucement, le cantique de vostre nudité ! » (1). Un directeur protestant ne serait sans doute pas allé jusque-là, à moins qu'il n'eût vu quelque cause de tentation jusque dans cette communion d'âme. Peut-être François de Sales a-t-il voulu, non point tant rechercher la souffrance pour elle-même, que, sur le seuil de l'éternité, accomplir un acte de suprême détachement. Quoi qu'il en soit, il y a parfois, dans le catholicisme, un appétit de souffrance qui ne se retrouve pas, tout au moins au même degré, dans le protestantisme. Comment oublier que saint François d'Assise, en dépit de la poésie qui auréole son nom et sa légende, s'est attaché à exciter dans les âmes l'amour de la souffrance en union avec Jésus crucifié ? Il suffit d'avoir visité par un jour de froid et de vent le pauvre ermitage des *carceri* perdu dans une gorge du Subasio, pour découvrir ce qu'impliquait d'héroïsme, de souffrance recherchée et de crucifiement quotidien la vie des premiers franciscains. Il y a là un trait de la piété catholique qui a toujours persisté, sous une forme ou sous une autre ; et tantôt les directeurs exalteront cet idéal ascétique, tantôt, au contraire, suivant les cas ou suivant leur pente personnelle, ils modéreront ces désirs de mortification et cette nostalgie de la croix. Mais en dépit de ces différences, ce qui nous frappe, c'est la communauté de vue et de direction dans la grande question de la souffrance. Les lettres spirituelles, qu'elles soient catholiques ou protestantes, nous offrent des pages qui sont tout simplement chrétiennes et où tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, peuvent trouver un aliment pour leur foi, une consolation et une force dans leurs épreuves.

(1) *Lettre à la mère de Chantal,* 19 mai 1616, *Œuvres,* t. XVII, p. 217.

De la direction intellectuelle, nous en sommes venus, par une pente naturelle, à la direction proprement religieuse. A la réserve des différences que nous signalerons plus loin, relevons ici encore, dans ce domaine de la vie profonde, les traits de ressemblance entre direction catholique et direction protestante.

C'est d'abord la même sollicitude, le même amour des âmes chez les directeurs. Rien de factice, d'artificiel, dans cet intérêt témoigné, non seulement aux grands mouvements de la vie religieuse, mais encore aux plus humbles détails de l'existence quotidienne. Cette paternité spirituelle que revendiquent les directeurs n'est pas un vain mot. Leur direction, alors même qu'elle devient autoritaire, jaillit, non pas de la préoccupation d'exercer un magistère quelconque, mais d'une ardente charité. Tous les vrais directeurs reprendraient à leur compte le mot de l'apôtre : « Mes petits enfants pour qui je souffre les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Christ soit formé en vous. » (1).

Relevons encore cette humilité déconcertante, qu'elle se rencontre chez un Mgr d'Hulst ou chez un Henri Bois, voire chez un Bossuet. Ces hommes, par ailleurs si occupés, n'hésitent pas à consacrer un temps précieux à correspondre avec des jeunes filles parfois sans grande culture ou avec une sœur Cornuau, et cette humilité est telle qu'ils n'ont pas l'impression de faire quoi que ce soit d'extraordinaire. Vraiment, quand on découvre, à la lecture des lettres de direction, les efforts et le temps consacrés à une seule âme, toute la science, toutes les richesses spirituelles qui sont ainsi dispensées à pleines mains à des esprits parfois peu faits pour les apprécier pleinement, la tentation surgit de parler de généreux gaspillage, mais on se rend compte que, pour les directeurs chrétiens, et pour les plus grands, une âme, une seule âme, si humble et si obtuse soit-elle, vaut plus qu'un monde. La direction jaillit ici du sentiment de la grandeur et, en même temps, de la misère humaine ; elle est un témoignage rendu à la suprême dignité de l'âme.

Avec l'humilité va de pair la patience. Les vrais directeurs savent se pencher sur les lentes germinations et attendre les moissons tardives. Ils répètent sans se lasser les mêmes choses ; ils soutiennent, au cours de luttes qui se prolongent, les âmes qui se sont confiées à eux ; ils écoutent, avec une sympathie qui ne se dément pas, les confidences et les aveux ;

(1) Galates IV, 19.

rien ne leur paraît inutile ou mesquin ; ils s'intéressent à tout ; ils ont toujours le temps ; ils donnent l'impression que rien pour eux n'existe au monde que l'âme qui les réclame. Qu'ils labourent ou qu'ils sèment, c'est toujours avec espérance.

Surtout, ils intercèdent. Ils le disent parfois, mais ne le diraient-ils pas qu'on le sentirait à la ferveur de ces lettres méditées en la présence de Dieu. C'est ainsi que l'on a pu écrire du Père Ravignan que « la direction n'était pour lui qu'une prolongation de la prière » (1). Et ce qui est vrai de l'un est vrai de tous. Il n'est aucun de ces bons jardiniers de l'âme qui ne compte avant tout sur la pluie et le soleil de Dieu.

Indiquons encore ici quelques thèmes communs.

Les maîtres de la vie spirituelle, tout en insistant sur la nécessité de la prière, en reconnaissent les difficultés. Ils ont noté, avec beaucoup de perspicacité, les distractions, les vagabondages de l'imagination. Tout cela ne saurait être une raison de se décourager et d'abandonner la prière. Ce sont là, disait saint François de Sales, « comme mouches et moucherons qui viennent passer devant nos yeux, et tantôt nous piquer sur la joue, tantôt sur le nez ; la meilleure résistance qu'on leur puisse faire, c'est de ne s'en point tourmenter » (2). Dans le même sens, le pasteur Fosdick, de New-York, déclare que, si l'on ne peut pas prier comme on veut, il faut prier comme on peut (3). Bossuet, parlant de la prière vocale, écrit qu' « il faut la commencer si on ne peut l'achever, et avoir la volonté de la faire si l'on n'en a pas l'effet » (4). Il y a en tout cela des conseils de sagesse inspirés par une profonde psychologie (5).

A côté de ces indications générales, on trouve encore dans les lettres spirituelles, aussi bien catholiques que protestantes, des directions plus précises concernant l'oraison vocale (ou jaculatoire). Saint François de Sales insistait sur « ces courts, mais ardents élancements du cœur », plusieurs fois

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 251.

(2) *Introd. à la vie dévote*, IV, VIII.

(3) Fosdick : *The meaning of prayer*, Association Press, New-York, 1917, p. 82.

(4) Bossuet : *Correspondance*, t. VII, p. 311.

(5) L'abbé Arnaud d'Agnel et le D[r] d'Espiney ont montré le parallélisme entre certains conseils de direction et certaines méthodes de psychothérapie, en particulier pour amener le sujet à fixer son attention et à concentrer sa volonté. Cf. *Direction de conscience. Psychothérapie des troubles nerveux*, ch. VII-X.

répétés au cours de la journée, qui transforment en de véritables prières nos soupirs et plaintes inutiles et ces multiples « mon Dieu ! » dont, si souvent, on émaille sa conversation (1). Fénelon, après avoir conseillé à Mme de Gramont de sauver pour la méditation le plus possible de ses matinées, ajoutait : « L'après-dînée elle-même est trop longue pour ne reprendre point haleine... Il faut mettre à profit tous les petits moments, quand on attend quelqu'un, quand on va d'un lieu en un autre, quand on est avec des gens qui parlent volontiers et qu'on n'a qu'à laisser parler ; on élève un instant son cœur à Dieu et on se renouvelle pour la suite de ses occupations. » (2). Henri Bois, de son côté, conseillait de faire des actes de foi, affirmations brèves, capitales, le plus souvent en forme de prières. « L'affirmation, disait-il, est un acte de volonté qui, quoi qu'il en soit du sentiment, a une valeur, une influence énorme sur nous-mêmes. » (3).

Saint François de Sales a insisté encore sur la nécessité de trouver un centre d'attention pour fixer notre volonté et « faire reverdir nos bons propos ». Il a eu cette trouvaille exquise du bouquet spirituel, ces quelques fleurs cueillies au cours de la méditation matinale : image, formule frappante, mot d'ordre, et que l'on porte en quelque sorte sur soi tout le long du jour pour raviver en sa conscience les réflexions et les résolutions de l'oraison (4). Avec une sage psychologie, Henri Bois conseillait également de donner chaque matin à sa pensée un centre de ralliement, verset de la Bible, strophe de cantique, parole de quelque grand chrétien et, au lieu de laisser, dans la journée, l'imagination vagabonder et rêver, d'en revenir à ce thème fondamental, d'en faire une force d'attraction et de cristallisation pour arrêter et fixer le cours mobile de nos idées (5).

(1) *Introd. à la vie dévote,* II, XII, *Œuvres,* t. III, p. 95.

(2) *Correspondance de Fénelon,* 11 vol., Paris, Ferra jeune, 1827, t. VI, pp. 256, 217. De même Bossuet : « Se dire souvent à soi-même avec Jésus : O mon âme ! O âme chrétienne, si tu savais le don de Dieu ! Si tu savais ce que c'est de l'aimer, de le goûter jusqu'à se dégoûter de soi-même ! Se répéter souvent : Si tu savais ! si tu savais ! avec un secret gémissement qui demande à Dieu de savoir, en goûtant aussi cette eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle. » *Lettre à la sœur Cornuau. Correspondance,* t. IV, p. 103.

(3) H. Bois : *Lettres de direction,* t. II, pp. 166-167.

(4) *Introduction à la vie dévote,* II, VII, *Œuvres,* t. III, p. 83.

(5) H. Bois : *Lettres de direction,* t. II, p. 37.
Les textes moraves, avec un ou deux versets bibliques pour chaque jour et une strophe de cantique, l'agenda de « La Cause » avec sa pensée quotidienne répondent à cette préoccupation et nous offrent tout fait le bouquet de saint François de Sales.

Un autre thème commun souvent traité est celui du rythme affectif dans la vie spirituelle. Après des moments d'enthousiasme où tout apparaît facile, c'est une brusque défervescence, une période de sécheresse et d'aridité, ce sont les nuits dont ont parlé les mystiques, et la tentation de découragement est alors toute proche. Tous les directeurs ont eu affaire à des âmes troublées par ces alternatives de joie et de tristesse, de ferveur et de dépression, et tous ont enseigné que l'essentiel est alors l'orientation inflexible de la volonté ; il ne s'agit pas de sentir, mais de vouloir et de marcher en cette obscurité par la foi nue (1). Les ferveurs, les joies sensibles, sont une grâce qu'il faut accepter avec reconnaissance quand Dieu nous l'accorde ; et il semble l'accorder surtout aux commençants, pour faciliter, semble-t-il, leurs premiers pas dans la vie chrétienne ; mais un moment vient, presque inévitablement, où ces soutiens sensibles font défaut ; il s'agit de triompher alors de cette épreuve et de rester fidèle en l'absence de toute consolation. L'hiver, en dépit des apparences, n'est pas moins utile aux arbres que l'été ; le sarment n'en est pas moins attaché au cep, alors même qu'il ne sent pas frémir en lui le jaillissement de la sève (2).

La direction aboutit ici au grand thème de l'abandon à Dieu, thème que l'on retrouve chez tous les directeurs chrétiens, et que nul n'a développé avec plus de force que Calvin, car ce thème est le corollaire immédiat de la grande doctrine de la souveraineté de Dieu (3). Il faut accepter avec confiance les vicissitudes de nos vies comme venant de Dieu lui-même, la santé et la maladie, la prospérité et l'infortune, la persécution et la mort. C'est ce que Calvin ne cesse de redire, en

(1) Sur le rôle de la volonté, cf. en particulier Mgr Dupanloup : « Il n'y a qu'une chose nécessaire, ce n'est pas de *sentir* plus ou moins de joie, plus ou moins d'amour pour Notre Seigneur, c'est de *vouloir*, c'est d'être fidèle, obstinément fidèle. » *Lettres de direction sur la vie chrétienne*, Paris, Lethielleux, 1905, p. 47. Cf. aussi H. Bois : « Ne soyez pas l'esclave des hauts et des bas de vos sentiments. Soyez virile, cultivez votre volonté. » *Lettres de direction*, t. II, p. 35.

(2) Ces considérations sur le rythme affectif sont fréquentes et unanimes chez les directeurs. Nous nous bornerons à signaler sur ce sujet la première des visites charitables du pasteur Drelincourt : *Consolation pour le fidèle qui doute de son salut parce qu'il n'a pas les sentiments de la grâce de Dieu ni les mouvements de son esprit d'adoption tels qu'il les avait eus autrefois*. Si l'on a pu dire mieux, on n'a jamais dit autre chose.

(3) Dans le catholicisme, il semble que ce soit le P. de Caussade qui ait été le théoricien de l'abandon à Dieu. Il a écrit un traité sur *L'abandon à la Providence divine*, et des lettres qui ne sont que l'application du traité. Cf. M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, pp. 43 et ss.

particulier aux prisonniers et aux martyrs (1) ; les causes secondes ne comptent pas ; il n'y a pas lieu de s'irriter contre les hommes ; c'est Dieu, en définitive, qui appelle à souffrir et à mourir. Et de même qu'il faut savoir accepter les événements extérieurs de sa vie, il faut savoir en accepter les peines morales, les sécheresses, les aridités, les nuits. Le grand secret est celui de la confiance et de l'abandon. « Tous les directeurs, écrit Mgr Cagnac, reconnaissent que l'apaisement de toutes les douleurs morales se fait dans l'abandon à la volonté de Dieu... Puisque rien n'arrive sans la volonté de Dieu et que tout est prévu, ne nous agitons pas... L'abandon à la volonté de Dieu est la source de la paix. » (2).

Sans doute, cet abandon pourrait aboutir à une sorte de passivité destructrice de toute action. C'est là une déviation contre laquelle précisément les directeurs mettent en garde les âmes trop facilement passives, tandis qu'ils exhortent à l'acceptation et à la soumission les âmes ardentes et révoltées.

Une application pratique de ce grand thème de l'abandon se trouve dans la patience que nous devons avoir à l'égard de nous-mêmes, dans cette nécessité de nous accepter nous-mêmes en attendant que se parachève en nous l'œuvre de la grâce. Compter avec le temps est aussi une manifestation de notre abandon à Dieu, pourvu que nous demeurions dans le rayonnement de son Esprit. « Ne voyes-vous point, disait saint François de Sales, que l'on n'esmonde point les vignes à coups de coignée ? J'ay veu telle pièce de sculpture que le maistre a maniée dix ans avant qu'elle fust parfaite, et n'a jamais cessé d'en lever avec le ciseau et le burin et petit à petit, tout ce qui empeschait la juste proportion. » Et il conclut : « Non, sans doute, il n'est pas possible d'arriver en un jour où vous aspirez. » (3).

De fait, il y a un certain orgueil à vouloir, d'un coup, parvenir à la perfection ; il est telle souffrance provoquée par nos fautes et nos chutes qui n'est faite que d'amour-propre blessé, de présomption déçue, d'humiliation personnelle, et non pas d'humilité et de repentance ; il convient alors, bien plutôt que de s'impatienter contre soi-même, de s'accepter soi-même en toute humilité. C'est ce mot admirable de François de Sales : « Encore que je me sente misérable, je ne m'en

(1) Cf. les lettres de Calvin aux cinq escholiers de Lyon, aux martyrs de Chambéry, à Richard le Fèvre, etc.
(2) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, pp. 409-410.
(3) *Lettre à Mme de Limojon, 28 juin 1605, Œuvres,* t. XIII, pp. 58-59.

trouble point et quelquefois j'en suis joyeux, pensant que je suis une vraye bonne besoigne pour la miséricorde de Dieu. » (1). Joie paradoxale certes, mais par laquelle s'exprime bien cette attitude de confiance et d'abandon à Dieu qui est une attitude chrétienne fondamentale. N'est-ce pas là, en même temps, la mise en œuvre de cette grande loi psychologique qui veut qu'une attitude réceptive, faite de calme, de confiance et de paix, soit plus féconde qu'une attitude désespérément tendue vers la sainteté et qui se noue, en quelque sorte, dans cet effort même, se rendant incapable d'atteindre ce qu'elle poursuit si âprement ?

L'humilité reste d'ailleurs l'une des exhortations les plus fréquentes de nos directeurs. Se dépouiller soi-même, s'anéantir soi-même, ne pas compter sur soi, tout demander, tout attendre, tout recevoir sachant que l'on n'a rien, sont des conseils courants. « Devenez petite, mais très petite ! », écrit Bossuet à Mme de la Maisonfort (2). Et L. Meyer trouvait ce mot exquis, digne de saint François de Sales : « Faites-vous bien petite, bien rien du tout! » (3).

Il serait facile de continuer cette énumération des thèmes communs ; mais leur étude exhaustive serait inutile. Il nous suffit d'avoir montré que, dans la mesure où le mot chrétien implique un même patrimoine et un même comportement, c'est ce patrimoine et ce comportement que l'on retrouve dans les lettres de direction ; c'est la vie profonde de l'âme dans le Christ qui s'y manifeste ; ce sont les mêmes difficultés, les mêmes obstacles, les mêmes révoltes de l'homme naturel qu'il s'agit de signaler, les mêmes victoires qu'il faut aider à remporter ; c'est la sainteté qui demeure le but unique vers lequel, par des chemins divers, on s'efforce de conduire les âmes.

Comparant, comme nous le faisons, direction protestante et direction catholique, il nous fallait indiquer combien elles ont de points communs et délimiter, en quelque sorte, le terrain où elles se rencontrent et peuvent se donner la main, avant de passer aux différences qui les distinguent et, souvent, les opposent.

(1) *Lettre à la baronne de Chantal, 4 mars 1608, Œuvres,* t. XIII, p. 366.
(2) *Lettre du 24 juin 1697. Correspondance,* t. VIII, p. 277.
(3) L. Meyer : *Lettres et fragments de sermons...,* p. 83.

CHAPITRE XI

Les différences essentielles

En dépit des thèmes communs que nous avons relevés, le protestant, quand il lit la littérature de direction catholique, a le plus souvent l'impression d'être plongé dans un autre climat spirituel que le sien. S'il est des pages qui pourraient être assimilées telles quelles, des remarques d'une profondeur psychologique dont il ne peut manquer de reconnaître la vérité, voire des exhortations et des conseils qu'il aurait tout profit à faire siens, il se heurte cependant là à tout ce qui le heurte dans le catholicisme, à tout ce qui lui en demeure étranger.

Il s'achoppe d'abord à la double morale que semble parfois présupposer la direction catholique : celle des préceptes valables pour tous, et celle des conseils ne concernant que ceux qui veulent tendre au parfait. La direction, en effet, se donnant comme but de conduire les âmes à la perfection, paraît être réservée à ces derniers ; elle consacre par là la distinction entre ceux qui s'en tiennent aux commandements généraux et « les délicats en morale », ceux qui « veulent aller plus haut que la foule, voler sur les montagnes » (1).

Sans doute, ces deux catégories de chrétiens se retrouvent aussi au sein du protestantisme, et la direction protestante s'adressera tout particulièrement à ceux qui sont épris de sanctification et veulent vivre pratiquement et chaque jour leur christianisme. Mais la Réforme n'a jamais légitimé ces distinctions que statue le catholicisme entre préceptes et conseils. Elle a posé en fait qu'il n'y a jamais rien de surérogatoire dans la vie du chrétien, celui-ci ne peut aller au-delà de ce qui lui est demandé. Les exigences du Dieu de sainteté sont trop hautes pour qu'on puisse jamais faire plus qu'il n'exige, car ce qu'il exige, c'est notre tout. Seulement, ici,

(1) M. CAGNAC : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 392. « A la vérité, écrit-il, pour ceux qui se contentent d'observer les préceptes généraux de la morale, les commandements de Dieu, les devoirs communs, un directeur n'est pas absolument nécessaire. »

intervient la notion de vocation. Les vocations de Dieu sont diverses : il appelle les uns en mission et laisse les autres dans leur village poursuivre leur commerce ou leur artisanat. Ce n'est pas une raison pour croire que les uns montent en sainteté plus haut que les autres. Non, les uns et les autres obéissent à leur vocation, et c'est cette obéissance qui constitue le devoir et qui inclut à la fois le précepte et le conseil. A l'aristocratisme catholique, la Réforme oppose son esprit égalitaire. Tous sont appelés par Dieu, au même titre, à devenir conformes à l'image de son Fils.

En même temps qu'il s'oppose à toute distinction entre préceptes et conseils, le protestantisme s'élève avec force contre la notion de mérite. On ne peut jamais faire plus qu'il n'est commandé. La plus haute vocation, la vocation à l'apostolat et au martyre, n'est qu'une obéissance et n'a rien de méritoire. Quand on a obéi, on n'a fait que ce que l'on devait, on n'est, quelle que soit la tâche accomplie, qu'un serviteur inutile. Sans doute, la doctrine catholique ne fait pas du mérite le seul mérite de l'homme. C'est Dieu qui couronne les dons de sa grâce en permettant au chrétien de mériter (1). Le mérite, dès lors, est encore une grâce. Mais quelques correctifs que ces considérations apportent à la notion de mérite, cette notion reste inassimilable à un esprit protestant. Celui-ci a de la peine à concevoir que Dieu lui permette de mériter quoi que ce soit, et si Dieu tient pour agréables les œuvres qu'il lui inspire et qu'il lui donne la force d'accomplir, il sait bien que ces œuvres sont encore souillées par le péché, aussi ne peut-il leur reconnaître aucun caractère méritoire, puisque seul le pardon divin les rend bonnes (2). Or, dans une ambiance catholique on s'achoppe trop souvent à cette notion de mérite, qu'il s'agisse de la souffrance ou des bonnes œuvres. On pourrait même soutenir qu'à certains égards, la direction catholique repose d'aplomb sur cette notion de mérite. En effet, par son obéissance au directeur, le fidèle mérite. Se laisser diriger devient pour lui une occasion de mérite par la vertu d'humilité à laquelle il s'oblige. C'est du moins ce

(1) « Et eorum coronando merita, coronas dona tua. » *Rituel romain. Préface des saints.*

(2) « Après que nous avons été faits participants du Christ, non seulement nous sommes justes quant à nos personnes, mais nos œuvres mêmes sont réputées justes devant Dieu. Et la raison est pource que toute l'imperfection qui est en icelles est effacée par le sang de Jésus-Christ... Dieu rémunère et récompense nos œuvres comme si elles étaient parfaites, pource que le défaut d'icelles est couvert par le pardon gratuit. » CALVIN : *Commentaires*, Romains III, 22.

qu'affirmait une dominicaine du XVIIe siècle, Julienne Morel : « Dieu, disait-elle, a très sagement ordonné que les hommes gouverneraient et enseigneraient les hommes, ceux qui gouvernent et enseignent, et ceux qui sont enseignés et gouvernés en retirant des avantages merveilleux et des signalés mérites... Ceux qui sont sous la conduite (des premiers) pratiquent l'humilité, soumission, obéissance, mortification et acquièrent par ce moyen de riches trésors de grâce et de gloire. » (1).

Mais laissons là ces différences d'esprit pour marquer, de façon plus précise, les caractères distinctifs de la direction catholique et de la direction protestante.

1° La direction catholique est, en général, *plus autoritaire*, la direction protestante *plus respectueuse de la personnalité*. Il ne faut pas, nous l'avons dit, exagérer cette opposition ; à la pousser à l'absolu, elle est fausse. Il y a — et nous avons insisté sur ce point — une direction catholique qui n'exige pas l'obéissance, qui s'impose, non du dehors, mais du dedans comme s'imposent la vérité et la lumière, et qui respecte les droits de la conscience. Mais cette façon de concevoir la direction est loin d'être unanime et certains directeurs exigent plus de soumission. Or, c'est déjà trop que puisse exister une direction qui annihile l'individu en lui permettant de s'en remettre aveuglément à un autre pour ce qui est de l'affaire essentielle de sa vie. C'est l'existence d'une semblable direction, en dépit de la direction plus large qu'on ne saurait méconnaître, qui a rendu suspecte à tant d'esprits la direction elle-même. En fait, il faut bien le dire, cette direction du type autoritaire suit la ligne de moindre résistance du catholicisme et paraît la plus conforme à son esprit.

Deux grandes affirmations la légitiment, ou, tout au moins, la favorisent. L'autorité sacerdotale du prêtre, tout d'abord. On nous dit, il est vrai, que cette autorité ne joue pas nécessairement dans le rôle de docteur et de médecin qui est celui du directeur spirituel (2). Mais, quand on est habitué à voir dans le prêtre un homme investi de par le sacrement de l'ordination de grâces spéciales et revêtu d'un caractère en quelque sorte surnaturel, comment échappera-t-on à l'autorité de cet homme et distinguera-t-on le domaine où cette autorité s'exerce légitimement de celui où elle serait un empiétement ? Pratique-

(1) In Arnaud d'AGNEL et D'ESPINEY : *Direction de conscience, Psychothérapie des troubles nerveux*, p. 29.
(2) Cf. les *distinguo* du P. MARCHETTI : *Supra*, pp. 112-113.

ment, ces distinctions sont difficiles à maintenir et pour le directeur et pour le dirigé, et le caractère sacerdotal du prêtre, si fortement accentué au regard du fidèle, risque fort de donner, dans la plupart des cas, et presque inconsciemment, une coloration autoritaire à la direction.

D'autre part, le catholicisme insiste sur la valeur religieuse de l'obéissance, et par là-même il incline encore, qu'il le veuille ou non, vers une direction autoritaire (1). Obéir, même si le conseil donné est psychologiquement mauvais, est une occasion d'acquérir des mérites. Ne semble-t-il pas que tout concoure ainsi à développer dans le catholicisme le type autoritaire de direction, alors même que certains directeurs, et parmi les plus grands, essaient de remonter le courant ?

Ce type de direction est, au contraire, et sera toujours, opposé à l'esprit du protestantisme. La pente, ici, va dans un tout autre sens. Le pasteur ne participe guère de ce caractère sacerdotal dont est revêtu le prêtre catholique, et ceux qui s'adressent à lui, s'ils ont confiance en ses conseils, sont cependant plus disposés à les examiner et à les discuter qu'à les suivre aveuglément ; c'est là une conséquence de cette conception du ministère qui se retrouve dans la plupart des églises de la Réforme, et qui est décidément opposée à tout sacramentalisme.

D'autre part, dans la mesure où il exaltait la souveraineté absolue de Dieu, le protestantisme diminuait en quelque sorte d'autant la soumission et l'obéissance qu'il entendait accorder aux hommes. A genoux devant Dieu, debout devant les hommes ! telle a toujours été son attitude, attitude non seulement légitimée par des considérations dogmatiques, mais dans laquelle l'ont ancré les circonstances mêmes de son histoire et les persécutions qu'il a dû subir. Il a été amené, de par les contraintes qui l'ont meurtri, à dissocier l'obéissance qu'il doit à Dieu de l'obéissance que réclament les hommes, et à considérer ces deux obéissances comme le plus souvent contradictoires. Le protestant, par suite, a peu de goût pour la soumission à une parole et à un conseil humains ; il n'accorde pas à cette soumission une valeur religieuse d'humilité ; il entend ne se courber que devant la Parole de Dieu et a tendance à suspecter toute direction qui lui serait donnée du dehors. Qu'il y ait quelque orgueil dans cette

(1) Cf. ce que nous avons dit de la vertu d'obéissance dans le catholicisme. *Supra*, pp. 108-110.

CHAPITRE XI

Les différences essentielles

En dépit des thèmes communs que nous avons relevés, le protestant, quand il lit la littérature de direction catholique, a le plus souvent l'impression d'être plongé dans un autre climat spirituel que le sien. S'il est des pages qui pourraient être assimilées telles quelles, des remarques d'une profondeur psychologique dont il ne peut manquer de reconnaître la vérité, voire des exhortations et des conseils qu'il aurait tout profit à faire siens, il se heurte cependant là à tout ce qui le heurte dans le catholicisme, à tout ce qui lui en demeure étranger.

Il s'achoppe d'abord à la double morale que semble parfois présupposer la direction catholique : celle des préceptes valables pour tous, et celle des conseils ne concernant que ceux qui veulent tendre au parfait. La direction, en effet, se donnant comme but de conduire les âmes à la perfection, paraît être réservée à ces derniers ; elle consacre par là la distinction entre ceux qui s'en tiennent aux commandements généraux et « les délicats en morale », ceux qui « veulent aller plus haut que la foule, voler sur les montagnes » (1).

Sans doute, ces deux catégories de chrétiens se retrouvent aussi au sein du protestantisme, et la direction protestante s'adressera tout particulièrement à ceux qui sont épris de sanctification et veulent vivre pratiquement et chaque jour leur christianisme. Mais la Réforme n'a jamais légitimé ces distinctions que statue le catholicisme entre préceptes et conseils. Elle a posé en fait qu'il n'y a jamais rien de surérogatoire dans la vie du chrétien, celui-ci ne peut aller au-delà de ce qui lui est demandé. Les exigences du Dieu de sainteté sont trop hautes pour qu'on puisse jamais faire plus qu'il n'exige, car ce qu'il exige, c'est notre tout. Seulement, ici,

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 392. « A la vérité, écrit-il, pour ceux qui se contentent d'observer les préceptes généraux de la morale, les commandements de Dieu, les devoirs communs, un directeur n'est pas absolument nécessaire. »

intervient la notion de vocation. Les vocations de Dieu sont diverses : il appelle les uns en mission et laisse les autres dans leur village poursuivre leur commerce ou leur artisanat. Ce n'est pas une raison pour croire que les uns montent en sainteté plus haut que les autres. Non, les uns et les autres obéissent à leur vocation, et c'est cette obéissance qui constitue le devoir et qui inclut à la fois le précepte et le conseil. A l'aristocratisme catholique, la Réforme oppose son esprit égalitaire. Tous sont appelés par Dieu, au même titre, à devenir conformes à l'image de son Fils.

En même temps qu'il s'oppose à toute distinction entre préceptes et conseils, le protestantisme s'élève avec force contre la notion de mérite. On ne peut jamais faire plus qu'il n'est commandé. La plus haute vocation, la vocation à l'apostolat et au martyre, n'est qu'une obéissance et n'a rien de méritoire. Quand on a obéi, on n'a fait que ce que l'on devait, on n'est, quelle que soit la tâche accomplie, qu'un serviteur inutile. Sans doute, la doctrine catholique ne fait pas du mérite le seul mérite de l'homme. C'est Dieu qui couronne les dons de sa grâce en permettant au chrétien de mériter (1). Le mérite, dès lors, est encore une grâce. Mais quelques correctifs que ces considérations apportent à la notion de mérite, cette notion reste inassimilable à un esprit protestant. Celui-ci a de la peine à concevoir que Dieu lui permette de mériter quoi que ce soit, et si Dieu tient pour agréables les œuvres qu'il lui inspire et qu'il lui donne la force d'accomplir, il sait bien que ces œuvres sont encore souillées par le péché, aussi ne peut-il leur reconnaître aucun caractère méritoire, puisque seul le pardon divin les rend bonnes (2). Or, dans une ambiance catholique on s'achoppe trop souvent à cette notion de mérite, qu'il s'agisse de la souffrance ou des bonnes œuvres. On pourrait même soutenir qu'à certains égards, la direction catholique repose d'aplomb sur cette notion de mérite. En effet, par son obéissance au directeur, le fidèle mérite. Se laisser diriger devient pour lui une occasion de mérite par la vertu d'humilité à laquelle il s'oblige. C'est du moins ce

(1) « Et eorum coronando merita, coronas dona tua. » *Rituel romain. Préface des saints.*

(2) « Après que nous avons été faits participants du Christ, non seulement nous sommes justes quant à nos personnes, mais nos œuvres mêmes sont réputées justes devant Dieu. Et la raison est pource que toute l'imperfection qui est en icelles est effacée par le sang de Jésus-Christ... Dieu rémunère et récompense nos œuvres comme si elles étaient parfaites, pource que le défaut d'icelles est couvert par le pardon gratuit. » CALVIN : *Commentaires*, Romains III, 22.

qu'affirmait une dominicaine du XVII[e] siècle, Julienne Morel : « Dieu, disait-elle, a très sagement ordonné que les hommes gouverneraient et enseigneraient les hommes, ceux qui gouvernent et enseignent, et ceux qui sont enseignés et gouvernés en retirant des avantages merveilleux et des signalés mérites... Ceux qui sont sous la conduite (des premiers) pratiquent l'humilité, soumission, obéissance, mortification et acquièrent par ce moyen de riches trésors de grâce et de gloire. » (1).

Mais laissons là ces différences d'esprit pour marquer, de façon plus précise, les caractères distinctifs de la direction catholique et de la direction protestante.

1° La direction catholique est, en général, *plus autoritaire*, la direction protestante *plus respectueuse de la personnalité*. Il ne faut pas, nous l'avons dit, exagérer cette opposition ; à la pousser à l'absolu, elle est fausse. Il y a — et nous avons insisté sur ce point — une direction catholique qui n'exige pas l'obéissance, qui s'impose, non du dehors, mais du dedans comme s'imposent la vérité et la lumière, et qui respecte les droits de la conscience. Mais cette façon de concevoir la direction est loin d'être unanime et certains directeurs exigent plus de soumission. Or, c'est déjà trop que puisse exister une direction qui annihile l'individu en lui permettant de s'en remettre aveuglément à un autre pour ce qui est de l'affaire essentielle de sa vie. C'est l'existence d'une semblable direction, en dépit de la direction plus large qu'on ne saurait méconnaître, qui a rendu suspecte à tant d'esprits la direction elle-même. En fait, il faut bien le dire, cette direction du type autoritaire suit la ligne de moindre résistance du catholicisme et paraît la plus conforme à son esprit.

Deux grandes affirmations la légitiment, ou, tout au moins, la favorisent. L'autorité sacerdotale du prêtre, tout d'abord. On nous dit, il est vrai, que cette autorité ne joue pas nécessairement dans le rôle de docteur et de médecin qui est celui du directeur spirituel (2). Mais, quand on est habitué à voir dans le prêtre un homme investi de par le sacrement de l'ordination de grâces spéciales et revêtu d'un caractère en quelque sorte surnaturel, comment échappera-t-on à l'autorité de cet homme et distinguera-t-on le domaine où cette autorité s'exerce légitimement de celui où elle serait un empiétement ? Pratique-

(1) In Arnaud d'AGNEL et D'ESPINEY : *Direction de conscience, Psychothérapie des troubles nerveux*, p. 29.
(2) Cf. les *distinguo* du P. MARCHETTI : *Supra*, pp. 112-113.

ment, ces distinctions sont difficiles à maintenir et pour le directeur et pour le dirigé, et le caractère sacerdotal du prêtre, si fortement accentué au regard du fidèle, risque fort de donner, dans la plupart des cas, et presque inconsciemment, une coloration autoritaire à la direction.

D'autre part, le catholicisme insiste sur la valeur religieuse de l'obéissance, et par là-même il incline encore, qu'il le veuille ou non, vers une direction autoritaire (1). Obéir, même si le conseil donné est psychologiquement mauvais, est une occasion d'acquérir des mérites. Ne semble-t-il pas que tout concoure ainsi à développer dans le catholicisme le type autoritaire de direction, alors même que certains directeurs, et parmi les plus grands, essaient de remonter le courant ?

Ce type de direction est, au contraire, et sera toujours, opposé à l'esprit du protestantisme. La pente, ici, va dans un tout autre sens. Le pasteur ne participe guère de ce caractère sacerdotal dont est revêtu le prêtre catholique, et ceux qui s'adressent à lui, s'ils ont confiance en ses conseils, sont cependant plus disposés à les examiner et à les discuter qu'à les suivre aveuglément ; c'est là une conséquence de cette conception du ministère qui se retrouve dans la plupart des églises de la Réforme, et qui est décidément opposée à tout sacramentalisme.

D'autre part, dans la mesure où il exaltait la souveraineté absolue de Dieu, le protestantisme diminuait en quelque sorte d'autant la soumission et l'obéissance qu'il entendait accorder aux hommes. A genoux devant Dieu, debout devant les hommes ! telle a toujours été son attitude, attitude non seulement légitimée par des considérations dogmatiques, mais dans laquelle l'ont ancré les circonstances mêmes de son histoire et les persécutions qu'il a dû subir. Il a été amené, de par les contraintes qui l'ont meurtri, à dissocier l'obéissance qu'il doit à Dieu de l'obéissance que réclament les hommes, et à considérer ces deux obéissances comme le plus souvent contradictoires. Le protestant, par suite, a peu de goût pour la soumission à une parole et à un conseil humains ; il n'accorde pas à cette soumission une valeur religieuse d'humilité ; il entend ne se courber que devant la Parole de Dieu et a tendance à suspecter toute direction qui lui serait donnée du dehors. Qu'il y ait quelque orgueil dans cette

(1) Cf. ce que nous avons dit de la vertu d'obéissance dans le catholicisme. *Supra*, pp. 108-110.

farouche revendication d'indépendance, on ne saurait le nier. L'âme protestante s'est, de ce fait, souvent privée de bien des appuis qui lui eussent été nécessaires. En revanche, l'habitude d'affronter seule les tempêtes a développé chez elle une certaine vigueur spirituelle, une certaine résistance intérieure qui l'ont maintenue debout, alors que tous les tuteurs humains venaient à lui faire défaut.

Quoi qu'il en soit, et à la différence de ce que l'on trouve dans le catholicisme, on ne saurait concevoir une direction protestante autoritaire, en dehors de cas exceptionnels et déjà presque pathologiques. La théorie, en tout cas, d'une direction de type autoritaire est chez nous absolument impossible. En général, la direction protestante n'impose rien ; elle est toute de conseil et de persuasion ; elle ne considère pas les âmes comme mineures spirituellement, ce qui contribuerait à les maintenir dans cet état ; elle leur parle comme à des âmes majeures, les aidant par là à le devenir. Sans doute, elle n'hésitera pas à dire : là est le devoir, mais ce devoir, elle ne l'imposera jamais par une simple exigence d'obéissance à la parole de l'homme, la décision doit toujours jaillir d'une certitude personnelle. Le directeur pourra parler avec autorité, sûr d'interpréter fidèlement la pensée même du Christ, mais il faudra que le dirigé reconnaisse cette autorité comme venant de plus haut que l'homme et s'y soumette librement. A cet égard, Calvin a donné, croyons-nous, l'exemple normatif de la direction protestante dans ces lignes à la duchesse de Ferrare : Il lui exposera fidèlement, lui dit-il, ce qu'il connaît de la vérité, « afin que, après, le jugement soit vôtre, et quand vous aurez pleinement entendu la vérité de Dieu, que la suiviez en toute obéissance » (1). Afin que le jugement soit vôtre ! Le directeur protestant ne substituera donc pas son jugement personnel à celui du dirigé ; il instruira, puis laissera l'homme seul à seul avec Dieu, afin que le jugement, c'est-à-dire en définitive la décision, lui appartienne personnellement. Après quoi, il l'exhortera à faire courageusement ce que sa conscience aura reconnu comme son devoir (2).

(1) Calvin : *Lettres françaises*, t. I, p. 46.

(2) Ailleurs, reprochant à un grand seigneur son attitude de « moyenneur » et ses tentatives pour « nager entre deux eaux », Calvin fait appel à la conscience de celui-ci sans invoquer son autorité à lui. « S'il vous semble, lui dit-il, que j'épluche les fautes de trop près, je vous prie d'entrer en vous-même, et vous trouverez que je ne vous mets rien en avant de quoi votre conscience ne vous rédargue. » *Lettres françaises*, t. I, p. 407.

Ainsi, sans affirmer que la direction catholique soit toujours du type autoritaire, il nous paraît que tout le poids du catholicisme tend à l'incliner dans ce sens, tandis que la direction protestante sera scrupuleusement respectueuse de l'autonomie de la personne et de la conscience. On sent à cela la différence d'atmosphère entre la conception sacerdotale du catholicisme et celle, plus spiritualiste, du protestantisme.

2° La direction spirituelle sera quelque chose de plus *normal* dans le catholicisme, de plus *exceptionnel* dans le protestantisme.

Le catholicisme insiste, tout au moins pour ceux qui veulent dépasser la simple morale des préceptes, sur la nécessité d'avoir un guide, et ce guide, il faut le garder toujours, puisque les périls augmentent dans la mesure même où se poursuit l'ascension spirituelle. Il est vrai que certains auteurs catholiques affirment que le but de la direction est d'amener les âmes à se passer de directeur ; mais c'est là, nous semble-t-il, une affirmation surtout théorique, une limite idéale, en fait jamais atteinte. En face de l'Eglise et de la hiérarchie, les âmes demeurent indéfiniment mineures. On ne voit guère, du point de vue catholique, à quel moment la direction pourrait perdre vraiment ses droits (1).

Dans le protestantisme, au contraire, la direction sera un secours momentané, une aide apportée en quelque étape difficile de la vie, et nous croyons qu'elle peut être alors singulièrement utile (2). Mais parce qu'il a un réel souci de la majorité spirituelle des âmes, le directeur protestant ne prolonge pas outre mesure sa direction, il a grand soin de ne pas se rendre indispensable, et aussitôt qu'il est possible, il libère de cette tutelle momentanée l'âme qui s'est confiée à lui (3). La majorité spirituelle nous paraît être, en effet, une

(1) Cf. sur ce sujet une discussion intéressante dans l'*Ami du clergé*, 1921, pp. 422-427, et 1923, pp. 131-133, où l'on conclut que si la direction, soit casuistique, soit extra-sacramentelle, n'est pas en règle générale nécessaire, elle est néanmoins utile comme source de paix et garantie pratique de vérité dans les décisions à prendre. D'autre part, le confessionnal, dans les cas ordinaires, assure toujours un minimum de direction.

(2) « La direction spirituelle, pratiquée avec réserve et, pour une crise d'âme temporaire, est un merveilleux instrument d'édification et de relèvement. Elle empêche l'esprit de rester dans le vague ; elle le force à préciser ses aspirations et ses craintes ; elle contraint à vouloir, soit que l'on accepte, soit que l'on refuse les directions indiquées, et elle constitue une discipline de l'âme très efficace. » Victor Monod : *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1907, p. 383.

(3) C'est ainsi que L. Meyer écrivait à une de ses dirigées : « Le jour où vous croirez que je suis nécessaire à votre développement et que vous

réalité plus immédiate et plus accessible dans le protestantisme. Les âmes, dans le catholicisme, sont soumises à l'Eglise, à la hiérarchie, et cette soumission ne cesse jamais. Le protestant, lui, affirme l'autorité souveraine de Dieu. Or, Dieu a parlé. Le fidèle a, dans la Bible, cette Parole de Dieu. Il peut toujours apprécier, décider lui-même. « Tout protestant fut pape, une Bible à la main ! » Cette boutade de Boileau, qui signale un danger réel et stigmatise les divisions protestantes, exprime cependant une réalité féconde, elle affirme précisément le fait que, la Bible à la main, le protestant échappe à la tutelle de la hiérarchie, et qu'en définitive, le jugement est sien. De fait, grâce à la Bible et par la Bible, la majorité spirituelle des âmes n'est pas un vain mot.

Ici encore, il ne faudrait pas durcir ce contraste, et les oppositions que nous indiquons sont tout en nuances. Il serait absurde de nier qu'il y ait, dans le catholicisme, des âmes d'une belle majorité spirituelle, l'histoire de la direction le montrerait ; ces âmes ont dirigé parfois leurs directeurs bien plus qu'elles n'en étaient dirigées, si bien que, les apparences étant sauves, les rôles étaient intervertis. Encore fallait-il sauver les apparences en maintenant le principe de la direction et faire cette concession à la hiérarchie et au système. D'autre part, même dans le protestantisme, la majorité spirituelle apparaît comme une limite idéale. Serait-elle atteinte, que la direction n'en serait pas pour cela inutile, tout au moins dans certaines circonstances exceptionnelles et momentanées (1).

Ici encore, nous dirons que tout le poids du catholicisme institutionnel incline à maintenir les âmes en état de minorité spirituelle, tandis que le principe biblique, qui est à la base du protestantisme, tend au contraire à créer des âmes véritablement majeures.

3° La direction catholique est plus *ecclésiastique,* la direction protestante plus *biblique.*

ne pouvez pas vous passer de moi, Dieu cessera de vous donner quoi que ce soit par moi. » *Louis Meyer, sa vie et son œuvre,* p. 427.

F. Neff, de même, engageait une de ses correspondantes à examiner si son attachement à l'ouvrier n'était pas une attitude charnelle, un reste du vieil homme. « Si cela était, lui disait-il, je vous conseillerais de ne plus chercher auprès de moi d'instructions et de consolations, et je me regarderais comme obligé de vous en refuser et d'éviter toute relation avec vous. » *Lettre à Mlle Sophie Maillet. Lettres de direction spirituelle...,* p. 120.

(1) Cf. *supra,* p. 126.

Le protestantisme est nourri de la Bible, et lorsque le directeur protestant donne un conseil quelconque, il essaie toujours de le confirmer par un texte ou par un exemple biblique, ou bien il le présente comme une simple application d'une vérité biblique ; bref, c'est de la Bible et non de sa personne ou de sa charge que sa direction tire son autorité. Cela est si vrai que l'on en vient parfois à faire de la Bible un usage un peu factice en prétendant y trouver, en des exemples ou des textes précis, la solution de tous les problèmes de conduite et de pensée qui peuvent se poser à nous.

Sans doute, la direction catholique s'appuie, elle aussi, sur la Bible. On ne saurait nier que l'imitation et la contemplation de Jésus-Christ, qu'elle préconise, ne soient l'objet d'exhortations bibliques. Mais elle ne remonte pas aussi directement et expressément que le fait le protestantisme au texte sacré ; elle en appelle plutôt à la tradition et à la hiérarchie, et l'autorité de ses conseils dépend moins de leur conformité à l'Ecriture que de leur accord avec les préceptes de l'Eglise.

Ce n'est pas à dire que toute la substance de la direction protestante puisse être exclusivement biblique dans le sens étroit et littéral du terme. Il arrivera à celle-ci de s'inspirer de considérations psychologiques extra-bibliques, de préciser et d'adapter, suivant les circonstances et suivant les tempéraments, les conseils bibliques, et de préconiser des méthodes spirituelles qui ne se rencontrent peut-être pas dans la Bible, du moins sous la forme précise qu'elle sera appelée à leur donner. Aussi bien faut-il reconnaître que la Bible ne nous offre, le plus souvent, que des directions assez générales, qui rendent nécessaires une application et une adaptation souvent délicates aux situations concrètes et aux possibilités spirituelles de chacun. Du *Notre Père* simplement récité à la prière constante dont parle saint Paul, il y a une infinité de degrés ; le directeur pourra aider l'âme à les franchir sans se départir de la ligne biblique, et toutefois sans s'inspirer nécessairement d'exemples bibliques. Il n'en reste pas moins que c'est à la Bible que la direction protestante en reviendra toujours comme à la source de toute autorité (1), tandis que la direc-

(1) Il semble même, d'après certains auteurs, que la Bible puisse suppléer la direction et suffire à tout. Voici, par exemple, ce qu'en dit Daillé à propos de la confession : « Nam etiamsi nulla sit in Ecclesia sacramentalis confessio, numquam tamen in ea deest Evangelium, ubertimus atque inexhaustus omnium bonorum fons. »

Toutefois, si Daillé repousse la confession sacramentelle, et voit dans l'Evangile la source inépuisable à laquelle il faut toujours revenir, il

tion catholique fera plus volontiers appel à l'Eglise, à sa tradition et à sa hiérarchie.

A un autre point de vue encore, on peut qualifier de biblique la direction protestante. Elle ramène sans cesse à la Bible non seulement comme à la source de l'autorité, mais comme à la source de la vie. Aussi le conseil revient-il, toujours le même : lire et méditer l'Ecriture sainte. On ne conçoit pas qu'une direction protestante, sauf en certains cas exceptionnels, puisse négliger ce conseil, pas plus qu'on ne conçoit une piété protestante qui ne serait pas nourrie de la Bible. Cette lecture et cette méditation constituent la « pratique » essentielle, l'exercice quotidien par excellence. Jusque dans les ténèbres de leurs cachots, Calvin conseille aux prisonniers de lire l'Ecriture sainte, et si les circonstances les en empêchent, ils doivent se remémorer ce qu'ils ont pu en apprendre autrefois (1). Ce même conseil revient, sous des formes et avec des précisions différentes, chez tous les directeurs protestants. C'est ainsi que Vinet donne quelques indications à quelqu'un qui lui avait demandé « une direction sur l'ordre et la manière de procéder dans la lecture des Saintes Ecritures » (2). L. Meyer insistera sur la régularité de cette lecture et les bienfaits de la méditation matinale (3). Frommel demandera qu'elle se prolonge jusqu'à la contemplation intérieure : entendre la voix même de Jésus-Christ, « recevoir Jésus-Christ dans l'âme par le regard » (4). H. Bois rappellera l'esprit de soumission et d'obéissance dans lequel cette lecture doit être faite pour que le Christ historique devienne vraiment le maître de la vie intérieure et morale (5). Tous font ainsi de la lecture et de la méditation des Ecritures une des pièces maîtresses de leur direction. Vinet va même jusqu'à se méfier de la lecture de ce qu'il appelle les livres de dévotion, dont le principal défaut est, à ses yeux, « de ne prendre et de n'employer qu'une partie des vérités saintes, ce qui tend à favoriser tantôt l'exaltation, tantôt le relâchement ». Le plus sûr, selon lui, est de s'en tenir presque uniquement à l'Evangile

n'en reconnaît pas moins le droit naturel de la confession, entraînant celui de la direction : « Quo (jure naturale) scilicet et semper et cuivis licuit consilium a sapientiore, a potentiore auxilium, a medico remedium expetere. » DAILLÉ : *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione disputatio,* L, I, ch. XXII, pp. 122-123.

(1) *Lettres françaises,* t. II, p. 308.

(2) A. VINET : *Lettres,* t. II, p. 118.

(3) L. MEYER : *Lettres et fragments de sermons,* p. 93.

(4) G. FROMMEL : *Lettres et Pensées,* p. 55.

(5) H. BOIS : *Lettres de direction,* t. I, pp. 35, 113.

« qui est plein de consolation et de lumière pour quiconque le lit avec simplicité » (1).

Ces lignes de Vinet accentuent le contraste entre direction protestante et direction catholique. Tandis que le protestant en vient à se défier des livres de dévotion, le catholique se défierait plutôt de la Bible. Les directeurs catholiques peuvent conseiller toutes sortes de pratiques dévotieuses, d'exercices spirituels, voire de lectures édifiantes, ils ne conseillent guère, en général, la lecture directe des livres saints. La substance des Ecritures parvient à l'âme catholique, tamisée et filtrée à travers la liturgie, les images pieuses et les livres de dévotion, sous le contrôle vigilant de l'Eglise. Sauf de rares exceptions qu'on doit à la vérité de mentionner, on ne convie guère les fidèles à boire directement à la source.

Cette étroite relation de la direction protestante avec la Bible lui donne un caractère distinctif et la différencie de la direction catholique.

4° La direction catholique est *orientée vers le sacrement,* la direction protestante est plus *soucieuse de sauvegarder la souveraine liberté de la grâce.*

Ce caractère de la direction catholique découle du précédent : insister sur la nécessité du sacrement est une manière de souligner la dépendance de l'homme à l'égard de l'Eglise. C'est par le sacrement, en effet, que s'impose à l'individu toute l'institution cléricale. Le sacrement est nécessaire au salut, tout au moins dans les circonstances ordinaires de la vie et en dehors de cas tout à fait exceptionnels ; or, le prêtre est nécessaire au sacrement, celui-ci ne pouvant être conféré par un laïque ; c'est le prêtre qui est, de par le charisme fonctionnel que lui vaut l'ordination, le dépositaire, et comme le canal indispensable de la grâce : sans le sacrement, pas de salut, et sans le prêtre, pas de sacrement. Or, le prêtre, c'est la hiérarchie, c'est l'Eglise, c'est le catholicisme institutionnel qui finit par écraser l'âme de tout le poids de sa matérialité.

Le rôle du sacrement dans le catholicisme étant ainsi primordial, il ne faut pas s'étonner de voir que le sacrement est aussi le premier et le dernier mot de la direction catholique. Lorsque Charles de Foucauld va trouver à Saint-Augustin, dans son confessionnal, l'abbé Huvelin, celui-ci, après l'avoir entendu, lui pose abruptement cette question : « Etes-vous à

(1) A. Vinet : *Lettres,* t. II, p. 30.

jeun ? » et sur sa réponse affirmative : Allez communier ! lui dit-il (1). « Au confessionnal, Jacques Rivière ! », telle est la première direction que Paul Claudel donne au jeune étudiant qui se confie à lui. Les directeurs essaieront toujours d'amener ou de ramener les âmes au sacrement, en particulier à la confession et à la communion, quelles que soient leurs tentations ou leurs sécheresses (2). Le catholicisme, fidèle à ses principes, s'est de plus en plus orienté vers la pratique de la communion quotidienne.

C'est ce sacramentalisme, plus encore peut-être que d'autres points de dogme, qui marque la ligne de rupture entre le protestantisme et le catholicisme. Le protestant se refuse à emprisonner la grâce dans le canal du sacrement. Malgré l'incontestable autorité qu'avec Calvin il reconnaît au pasteur, il n'ira jamais jusqu'à prétendre que son ministère, quelles qu'en soient l'utilité et la valeur, soit cependant indispensable au salut des âmes ; il ne considère pas le prêtre comme porteur de je ne sais quel mystérieux et redoutable pouvoir qui lui permettrait d'accomplir seul un rite sans lequel il ne saurait y avoir de salut pour l'homme ; il ne fait pas du prêtre le médiateur *nécessaire* entre l'homme et Dieu.

Aussi, la direction protestante n'insiste-t-elle pas, comme le fait la direction catholique, sur la participation au sacrement. Calvin, écrivant à un prisonnier, lui recommande de lire l'Ecriture sainte ; il ne lui eût pas conseillé, alors même que la chose eût été possible, de recevoir, seul, dans sa cellule, la communion des mains d'un pasteur. Sans doute, le sacrement est utile et, lorsqu'il nous est offert, il ne faut pas le négliger ; tout mépris de notre part serait coupable, et Vinet ne s'éloigne pas de la pensée de Calvin en écrivant que « la négligence des moyens de grâce est plus près qu'on ne croit du mépris de la grâce » (3). Le sacrement reste cependant subordonné à la foi ; il se situe, par rapport à la foi, sur un plan secondaire et inférieur. De fait, la foi toute nue, si l'on peut dire, pourrait suffire. Le sacrement ne nous est donné que « pour confirmer l'imbécillité de notre foi », « pour s'accommoder à la rudesse de notre sens », « à la tardiveté

(1) R. Bazin : *Charles de Foucauld*, Paris, Plon, 1921, p. 94.

(2) « Se retirer de la communion, écrivait Bossuet, c'est donner à la tentation ce qu'elle demande. » *Correspondance*, t. VII, p. 230. Fénelon, sur ce point, fait écho à Bossuet : « La communion est le remède à la faiblesse des âmes tentées. » *Œuvres*, t. VIII, p. 582.

(3) Vinet : La solitude recommandée au pasteur. *Nouvelles études évangéliques*, Paris, 1851, p. 296.

et infirmité de notre chair » (1). Il est comme le sceau mis par Dieu à ses promesses. Il y aurait orgueil à le négliger, mais il n'est pas indispensable au salut, il n'apporte pas je ne sais quelle grâce *sui generis* qu'il serait impossible d'obtenir autrement ; auxiliaire et stimulant de la foi, il ne nous permet pas de nous approprier les promesses divines autrement que ne fait la foi : il ne nous met pas en possession de la grâce autrement que par l'acquiescement sincère de notre cœur à la Parole de Dieu. Aussi Calvin, avec saint Augustin, requiert-il « prédication aux sacrements, de laquelle la foi s'ensuivre » (2). Pour ces raisons, il assure que le baptême des enfants n'est pas nécessaire au salut ; quand il n'y a ni mépris, ni négligence, on peut, sans crainte, s'appuyer uniquement sur la Parole de Dieu et les promesses faites aux « saints » et à leurs enfants. C'est ce que le réformateur écrit à un seigneur italien qui se tourmentait à la pensée que son fils était mort sans baptême (3). Tout à fait dans cet esprit Drelincourt, dans ses *Visites charitables*, console un malade que son état empêchait de participer à la Sainte-Cène (la discipline calviniste interdisant les communions privées) et qui s'en désolait ; il lui explique que l'on peut communier spirituellement sans participer au pain et au vin, quand on se nourrit par la foi des promesses de l'Evangile (4).

Ce n'est pas à dire que les directeurs protestants ne convient par les âmes à la Sainte-Cène (5). Si celle-ci n'est pas absolument nécessaire au salut, si elle ne nous apporte pas une grâce différente de celle que la foi peut s'approprier, elle est

(1) *Inst. chrét.*, IV, XIV, 1, 2.
(2) *Inst. chrét.*, IV, XIV, 4.
(3) *Lettres françaises...*, t. I, p. 438.
(4) *Les visites charitables...*, t. I, pp. 440 et ss. Rappelons que Drelincourt regrettait, pour sa part, l'interdiction décrétée par la discipline et qu'il aurait volontiers donné la communion à des malades en réunissant autour d'eux quelques parents et amis, de façon à former ainsi un commencement d'église. Cf. t. II, p. 48. Cf. également : DRELINCOURT : *Le faux pasteur convaincu ou Réponse à un libelle...*, Charenton, Samuel Périer, 1656, p. 159.

Comme les calvinistes, les jansénistes admettaient facilement l'idée d'une communion toute spirituelle. Saint Cyran écrivait : « Ceux qui ne peuvent pas communier au corps du Fils de Dieu par impuissance ou par indisposition, trouveront leur nourriture en la seule parole de Dieu, s'ils la lisent en esprit, comme ils reçoivent en esprit le corps du Fils de Dieu. » *Conduite journalière dressée par Messire Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran pour M. R. Pelletier Destouches en novembre 1642*, « Revue d'asc. et de myst. », 1934, p. 270. « La parole de Dieu, disait-il encore, a la même vertu de nous fortifier que le corps même du Fils de Dieu, qui n'est que le principal œuvre de la parole de Dieu. » *Lettre à M. David*, « Revue d'asc. et de myst. », 1934, p. 270, note.
(5) Cf. L. MEYER : *Lettres et fragments de sermons*, pp. 105, 197, 297, etc. H. BOIS : *Lettres de direction...*, t. II, pp. 60 et ss., etc.

nécessaire cependant d'une nécessité d'obéissance ; elle est un moyen privilégié de grâce, eu égard à notre faiblesse, et, à ce titre, elle doit être recherchée, alors même que la grâce n'est pas liée à une communion matérielle. Le directeur protestant voit encore, dans la Cène, un moyen d'agréger à l'Eglise une âme hésitante et trop repliée sur elle-même, et de la faire sortir ainsi de son isolement spirituel. La Sainte-Cène, dans la pensée de Calvin, ne pouvait pas être dissociée de la Parole, ni, pratiquement, de la communion fraternelle de l'Eglise.

Ces considérations, sans rien enlever à la Sainte-Cène de sa valeur, expliquent pourquoi ce sacrement ne joue pas dans la piété et la direction protestantes le rôle primordial qu'il joue dans la piété et la direction catholiques. Il y a là une différence de conception qui va profond : tout le sacramentalisme institutionnel d'un côté, de l'autre un spiritualisme plus indépendant du rite, du prêtre, des formules, le souci de sauvegarder la liberté de la grâce, la volonté de ne pas l'enchaîner à des gestes extérieurs, la certitude qu'elle est promise à la foi seule.

5° Le caractère plus biblique de la direction protestante, plus ecclésiastique de la direction catholique, se manifeste dans un autre domaine encore, celui de *l'inspiration individuelle.*

Le catholicisme, depuis l'aventure montaniste, a toujours éprouvé une certaine méfiance à l'égard de l'inspiration individuelle, et la Réforme, qu'il accuse d'avoir enfanté le néfaste individualisme protestant, n'a pu que redoubler cette méfiance. Aussi en est-il venu à emprisonner, en quelque sorte, le Saint-Esprit dans la hiérarchie ; celle-ci est le dépositaire non seulement de la tradition, mais encore de l'inspiration authentique. Toutes les autres inspirations sont soumises à son contrôle, et les évêques sont, dans l'Eglise, les organes en quelque sorte attitrés du Saint-Esprit. La direction spirituelle devient, dans ce système, un moyen de contrôle des inspirations individuelles ; elle est à la fois une sauvegarde pour l'individu, qui soumet son inspiration au jugement de l'Eglise, et une sécurité pour l'Eglise, qui surveille par là et oriente les manifestations de l'Esprit. C'est ainsi que saint François de Sales en démontre la nécessité en opposant sa discipline salutaire à l'anarchie de « ces âmes qui ne veulent, à ce qu'elles disent, être conduites que par l'Esprit de Dieu, et leur semble que tout ce qu'elles s'imaginent soit des inspira-

tions et des mouvements du Saint-Esprit » (1). C'est par la direction que l'évêque de Genève, qui prend ici à partie les protestants, croyait pouvoir soustraire l'inspiration aux périls du libre examen et, en dernière analyse, de l'illuminisme. « Le directeur chrétien, a-t-on dit, a pour mission de déclarer au dirigé si telle ou telle de ses inspirations vient de Dieu ou de l'amour-propre » (2). Léon XIII, dans sa condamnation de l'Américanisme, avait précisément en vue « ceux qui rejettent toute direction extérieure comme superflue ou comme moins utile.., étant donnés les dons que l'Esprit Saint répand dans les âmes fidèles » (3). L'inspiration individuelle rend la direction non pas inutile, mais, au contraire, plus utile que jamais.

Quant à la Réforme, partie, semblait-il, pour élaborer une théologie de l'Esprit, elle a, si l'on peut dire, tourné court, en raison des excès des illuminés et des anabaptistes. Quoi qu'en pense le catholicisme, l'inspiration individuelle lui est suspecte, et, pour se garder des outrances de l'illuminisme, elle a fini par emprisonner le Saint-Esprit dans la Bible, comme le catholicisme l'a fait dans l'Eglise et la hiérarchie. Parce que l'Esprit est un et qu'il ne peut pas se contredire, la Bible sera la seule pierre de touche pour le discernement des esprits, l'œuvre du Saint-Esprit ne pouvant que « sceller et confirmer en nos cœurs la doctrine qui nous y est dispensée » (4). Voilà pourquoi le protestantisme ramène toujours à la Bible, alors que le catholicisme ramène à l'Eglise (5).

(1) *Vrays entretiens spirituels, Œuvres,* t. VI, pp. 214-215. Cf. encore : *Introd. à la vie dévote,* II, ch. XVIII, *Œuvres,* t. III, pp. 108-111.

(2) F. Vincent : *Saint François de Sales directeur d'âmes,* p. 441.

(3) *Lettre du 22 janvier 1899.*

« La direction, a-t-on dit, ne consiste pas à substituer l'action de l'homme à celle du Saint-Esprit. La première retient dans la ligne droite ; elle est le rail qui trace le chemin et empêche les écarts ; la seconde est le moteur qui donne l'élan et le mouvement. » L. P. : *L'art de la direction spirituelle.* « La vie spirituelle », 1935, p. 404. Cette image est révélatrice : c'est la direction qui trace le chemin, capte et canalise les mouvements de l'Esprit.

(4) *Inst. chrét.,* I, IX, 1.

(5) Il n'en reste pas moins une sorte de dualité au sein du protestantisme. Les affirmations relatives au caractère définitif et normatif de la Bible d'une part, les libres inspirations individuelles d'autre part (Quakers, Pentecôtistes, groupes d'Oxford) s'y heurtent périodiquement. Peut-être pourrait-on entrevoir une sorte de conciliation en maintenant le caractère définitif et normatif de la Bible quant à la doctrine. Y renoncer, serait méconnaître la valeur absolue de Jésus-Christ. Le Saint-Esprit, en revanche, pousserait sans cesse à des réalisations pratiques inédites. De fait, n'est-il pas frappant que les grandes conquêtes chrétiennes (suppression de l'esclavage, amélioration du sort des prisonniers, traitement plus humain des aliénés, expansion missionnaire) aient

Ce n'est pas que le protestantisme ne reconnaisse, lui aussi, la valeur de l'Eglise. Il ne laisse pas, quoi qu'on en dise, le fidèle seul en face de sa Bible pour y puiser ce qu'il lui plaît et l'interpréter à sa guise. L'Eglise est une réalité ; elle est là pour enseigner et pas seulement pour combattre. Ce rôle de l'Eglise, que l'on a parfois tendance à méconnaître, est admirablement mis en relief dans les lettres de direction de Calvin. Le grand bienfait de l'Eglise est « d'exercer les fidèles tous les jours en bonne doctrine » (1). Aussi le réformateur conseille-t-il à ceux qui le peuvent de sortir de France pour se joindre à leurs frères et faire cesser cet isolement spirituel qui est le danger des dangers (2). Telle est pour lui l'importance de l'Eglise, qu'au fond, plus encore que le pays de notre naissance, c'est elle qui est notre vraie patrie (3). C'est dans le sentiment de la valeur de l'Eglise, de l'Eglise « dressée », organisée, extériorisée, qu'il exhorte les fidèles persécutés à se réunir en assemblées secrètes, en dépit des ordres du roi et des risques courus, de façon à donner quelque expression visible à l'Eglise, invoquer en commun le nom de Dieu et « recevoir quelque instruction bonne et sainte ». L'Eglise est donc une nécessité pour le fidèle. Sa mission essentielle est la prédication de la Parole de Dieu. Cette mission doctrinale passe, pour Calvin, avant toute considération sociologique. Aussi serait-il faux de laisser entendre que la direction protestante laisse le fidèle seul, en face de sa conscience et de sa Bible (4). Elle le ramène, elle aussi, à l'Eglise, le soumet, en un certain sens, au magistère de l'Eglise, à son ensei-

eu comme origine les visions de quelques chrétiens inspirés ? Ce n'est qu'après coup que l'on découvre dans la Bible des textes propres à appuyer et à légitimer ces visions ; jusqu'alors, ces textes étaient restés lettre morte. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit est ainsi nécessaire, non seulement pour nous assurer de la vérité de la Parole de Dieu contenue dans la Bible, mais encore pour faire jaillir de la Bible des révélations toujours nouvelles pour la réalisation pratique du christianisme dans le monde.

(1) *Lettres françaises*, t. I, p. 304.

(2) Il exhorte une demoiselle inconnue à être enfin « conjointe avec le troupeau pour suivre la voix du pasteur ». « Déplaisez-vous, lui dit-il, d'être comme brebis égarée par les déserts. » *Lettres françaises*, t. I, p. 289.

(3) « Il faut que nous préférions à notre pays toute région où Dieu est purement adoré, que nous ne désirions meilleur repos de notre vieillesse que d'habiter en son Eglise où il repose et fait sa résidence. » *Lettres françaises*, t. I, p. 183.

(4) « Le fidèle ne peut plus s'isoler dans la lumière radieuse de sa foi individuelle, Calvin l'encadre... » Imbart DE LA TOUR : *Calvin et l'Institution chrétienne*, p. 99. Cf. également ce que nous avons dit du maintien de l'unité doctrinale de l'Eglise par le moyen de la juridiction des consistoires calvinistes. *Supra*, p. 42.

gnement doctrinal, qu'elle ne saurait concevoir, il est vrai, que comme identique à celui des Ecritures.

Ainsi, alors même qu'il est ramené à l'Eglise, le protestant est ramené à l'Ecriture, à l'Ecriture interprétée et expliquée par l'Eglise, c'est-à-dire par le magistère des pasteurs et des docteurs qui ont fixé ces interprétations dans les confessions de l'Eglise, mais à l'Ecriture pourtant, dont l'Eglise entend ne pas s'écarter et à laquelle, en dernière analyse, elle en appelle toujours. Ainsi, dans le protestantisme, l'Eglise demeure théoriquement subordonnée à la Parole de Dieu. Dans le catholicisme, l'Eglise se subordonne la Bible qu'elle se reconnaît le droit d'interpréter conformément à sa tradition. L'inspiration individuelle trouve ainsi toujours ses limites et ses critères : dans un cas, c'est l'Eglise, dans l'autre, la Parole de Dieu. Pour ce qui est de la direction spirituelle, la différence d'atmosphère est ici encore immédiatement sensible.

6° La direction catholique est *plus optimiste,* la direction protestante *plus pessimiste* quant aux possibilités de la nature humaine.

Cette différence dérive en droite ligne de la manière dont le catholicisme et la Réforme ont entendu, chacun suivant sa pente propre, le dogme du péché originel. Ce dogme, en effet, est, en spiritualité comme en pédagogie, le nœud de toutes les questions, le point vital d'où tout procède et auquel tout se ramène (1). Or, deux grands courants s'opposent dans l'histoire de la pensée chrétienne : le courant augustinien et le courant auquel saint Thomas d'Aquin a attaché son nom.

Dans sa réaction contre Pélage, l'évêque d'Hippone a été conduit à affirmer la corruption totale de la nature humaine par le fait de la chute. Désormais, cette nature ne possède en propre que « le pouvoir de mal faire, le mensonge et le péché... Nous sommes devenus une masse de boue qui est une masse de péché » (2). Et saint Augustin, tirant les consé-

(1) Cf. F.-W. Fœrster : *Le dogme du péché originel et l'éducation.* « Foi et Vie », 1er février 1931, pp. 37 et ss.

(2) Cf. A. Gaudel : *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey, 1933, art. *Péché originel,* col. 378.

L'abbé Gaudel essaie d'ailleurs de montrer que la pensée de saint Augustin n'avait pas la rigueur dogmatique de définitions conciliaires, qu'elle comporte certaines atténuations, et que les conclusions qu'en ont tirées Luthériens, Réformés et Jansénistes sont en général un durcissement de la doctrine augustinienne, poussée trop unilatéralement à l'absolu.

quences logiques de cette incapacité où est l'homme de faire autre chose que le mal, aboutit à la prédestination. Or, c'est de l'augustinisme que s'inspirera la Réforme. Luther était un moine augustin. De la même tradition naîtront plus tard, au sein même du catholicisme, le baïanisme et le jansénisme, deux théologies d'ailleurs condamnées par l'Eglise. Le calvinisme est sans doute l'expression la plus absolue et la plus cohérente de ce pessimisme radical. Il ne laisse rien subsister en l'homme de sa nature primitive. Nous sommes corrompus et pervers en toutes nos parties. Notre nature ne produit rien qui ne mérite condamnation. Dès lors, tout dans le chrétien est l'œuvre de la grâce, une grâce nécessitante, à laquelle l'homme est incapable de collaborer ; sa volonté, quand il obtempère à la grâce prévenante, est elle-même mue par la grâce (1).

En face de ce pessimisme absolu quant à la nature de l'homme déchu, le courant thomiste, qui a prévalu dans l'Eglise catholique, représente un optimisme tout au moins relatif. A la nature primitive qui était celle d'Adam, et qui, telle quelle, n'était point indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur, Dieu, dans sa libéralité, avait ajouté le don gratuit de la grâce sanctifiante et de la justice originelle, pour compléter la perfection de l'état d'innocence et faciliter l'ascension humaine vers la vision béatifique. En vertu de cette grâce sanctifiante, l'esprit et la volonté d'Adam étaient soumis à Dieu ; en vertu de la grâce d'intégrité ou de justice originelle, ses passions naturelles demeuraient sous le contrôle de sa volonté et de sa raison ; il était ainsi en possession d'une merveilleuse unité intérieure. Mais, du fait de la chute, il a perdu la grâce sanctifiante et la justice originelle. Toutefois, si la nature primitive de la créature humaine était ainsi dépouillée des privilèges gratuits dont elle avait été ornée, détériorée de ce chef dans son âme et dans son corps, elle n'était point atteinte pour autant dans ses éléments constitutifs strictement naturels, comme le libre arbitre et la capacité de faire quelque bien d'ordre moral. « On ne laissa pas de l'estimer capable de vie intellectuelle, morale et religieuse. Pas plus par le péché originel que par le péché actuel, la nature n'est atteinte en sa constitution et ses principes. » (2). « Ainsi la peine du péché originel ne consiste pas dans l'alté-

(1) Cf. *Inst. chrét.*, II, III.
(2) Gaudel : *Péché originel...*, col. 598.

ration des forces de la nature, mais dans le fait qu'elles sont laissées à leur infirmité congénitale. » (1). Dans cette conception, l'homme naturel est incapable d'accomplir un acte qui puisse assurer son salut ; la grâce lui est toujours nécessaire ; mais il trouve en lui des commencements qui peuvent être développés, de bons mouvements que la grâce saura exploiter. C'est le mot de saint François de Sales, un des hommes les plus représentatifs de cet optimisme humaniste : « Notre cœur humain produit bien naturellement certains commencements d'amour envers Dieu. » (2). On admet, en particulier, que le libre arbitre, atténué, diminué, est cependant suffisant pour faire le bien et, dans une certaine mesure, éviter le mal ; ainsi, quoiqu'il soit incapable de nous justifier et de nous sauver, il peut cependant collaborer avec la grâce.

Nous ne discuterons pas ici l'augustinisme et le thomisme. Nous avons dit ce qu'il nous paraissait y avoir d'exagéré dans le pessimisme absolu d'un Calvin (3). Quoi qu'il en soit, le pessimisme plus ou moins accentué de la théologie réformée trouve son expression dans la direction spirituelle protestante, tandis que des vues plus optimistes inspirent la direction catholique. D'une manière générale, la direction protestante attendra plus de la grâce, elle s'efforcera de mettre et de maintenir l'âme en état de réceptivité et de la préparer en même temps à acquiescer à la grâce ; quoi qu'elle puisse laisser à l'homme, elle ne saurait mettre en question l'initiative de Dieu. Son but, dans la mesure où Dieu voudra se servir d'elle comme d'un instrument, sera d'amener l'âme à la foi, la foi étant précisément une attitude avant tout réceptive. Aussi conseillera-t-elle, avec Vinet, de regarder le Christ d'un regard « qui le reçoive tout entier dans l'âme par les yeux » (4), avec Frommel, de l'écouter jusqu'à ce que l'on entende sa voix vivante, avec H. Bois, de le contempler jusqu'à être subjugué par lui (5).

Evidemment, à la limite, ce serait la passivité ; mais cette limite est toute théorique et ceux-là mêmes qui posent l'affirmation doctrinale absolue que l'homme ne peut rien, absolument rien, pour l'œuvre de son salut et que Dieu fait tout, se gardent pratiquement de cette attitude paresseuse. D'autre

(1) Gaudel : *Péché originel...*, col. 600.
(2) *Traité de l'amour de Dieu*, I, ch. XVII, *Œuvres*, t. IV, p. 82.
(3) Cf. *supra*, pp. 147 et ss.
(4) Le regard. *Etudes évangéliques*, p. 42.
(5) *Lettres de direction*, t. II, p. 100.

part, une attitude réceptive n'est pas une attitude de passivité ; l'attente est déjà un acte où toutes les forces de l'âme se portent, un acte fait de désir, de prière, de vigilance. Or, c'est précisément, nous l'avons dit, à produire ces conditions de la grâce que tendra la direction protestante. Alors même qu'elle paraît fondamentalement volontariste, faisant sans cesse appel à l'effort, à la persévérance, à la discipline, c'est toujours, en définitive, une attitude réceptive qu'elle cherche à promouvoir. Tout l'effort que demande, par exemple, L. Meyer, n'est pas un effort tendu vers le dehors si je puis dire, vers une sainteté qu'il s'agirait de conquérir de haute lutte ; c'est un effort tendu et ramassé en un acte unique et tout intérieur, l'acte sans cesse renouvelé de la prière, acte réceptif par excellence, qui demande tout, et qui est à l'origine de toutes les grâces reçues.

Sans doute, la direction catholique ne néglige pas la grâce ; elle affirme que, sans le secours de cette grâce, l'homme ne peut pas parvenir au salut. Mais de ses vues optimistes sur la nature humaine, elle conclut à la possibilité pour l'homme de se développer, de grandir spirituellement, tout au moins jusqu'à un certain point, par ses seules forces. Aussi s'agira-t-il de cultiver nos inclinations naturelles, de faire acte de volonté, car l'homme naturel est éducable. De là l'ascèse catholique, cet entraînement rationnel à la vertu et à la sainteté ; elle repose sur cette affirmation que la volonté suffit pour arracher l'ivraie de notre cœur et développer, dans le sens de Dieu, les puissances de l'âme ; elle met en œuvre « les moyens innombrables qui nous restent encore de monter au parfait » (1). Mais n'y a-t-il pas là une erreur psychologique, et n'est-ce pas dans la détente plutôt que dans la tension de la volonté que s'accomplissent les transformations profondes de l'âme ?

Quoi qu'il en soit, la direction catholique n'aura pas immédiatement pour objectif ces transformations intérieures, ces ruptures décisives qui déplacent le centre même de la conscience et reconstruisent le moi en une synthèse nouvelle. La vie chrétienne apparaît bien plutôt à la pensée catholique

(1) F. VINCENT : *Saint François de Sales directeur d'âmes*, p. 84.
La direction de François de Sales est caractéristique à cet égard de la direction catholique. Pour l'évêque de Genève, dit encore Vincent, « la religion s'identifie avec la culture de nous-mêmes, cette culture qui commence par le soin de ne pas nous dégrader, et qui se continue par l'effort constant pour nous purifier et nous élever. Tout son système ascétique et cultuel s'organise en vue de cette fin suprême : nous angéliser, nous diviniser ». *Op. cit.*, pp. 128-129.

comme le développement de tendances préexistantes, le prolongement, sur une même ligne, des mouvements naturels de l'âme. La seule chose nouvelle sera l'apport de la grâce pour aider à effectuer à plein cette culture et ce développement ; encore cette grâce ne fera-t-elle que rendre à la nature ce dont l'avait privée la faute originelle et la rétablir dans son intégrité. Or, cette grâce est essentiellement la grâce sacramentelle. Nous sommes ainsi amenés à souligner, d'un point de vue nouveau, l'importance du sacrement dans la piété et, par là-même, dans la direction catholique. Le sacrement s'ajoute à l'état de nature comme une sorte d'adjuvant extérieur et suffit à conduire le fidèle sur le chemin de la sainteté. L'eucharistie, a-t-on pu dire, « est une divinisation progressive de l'âme sous l'action du principe nutritif » (1).

Tandis que la direction catholique poursuit ainsi le perfectionnement de l'homme naturel avec le secours de la grâce sacramentelle, la direction protestante voit, avant tout, avec saint Paul, dans la vie chrétienne, une sorte de mort et de résurrection. Son pessimisme ne lui permet pas de se satisfaire d'un simple perfectionnement moral. Alors même qu'elle reconnaît en l'homme l'existence de ces points d'attache ou d'insertion de la grâce dont nous avons parlé, et la réalité de ce germe divin que Dieu a déposé en lui, vestige et témoin de son origine surnaturelle, elle sera moins préoccupée de cultiver ce germe que de laisser mourir ce qui doit mourir ; car quelque chose en l'homme doit mourir pour qu'il devienne chrétien : c'est, sous quelque forme qu'elle se produise, la crise de la conversion. Quelle que soit la valeur du sacrement, celui-ci ne remplace jamais la conversion ; il faut à l'âme, non pas avant tout un adjuvant pour fortifier un développement spirituel naturellement ébauché, mais une rénovation et comme une nouvelle création. C'est là un thème essentiellement calvinien : se renoncer soi-même, mourir avec le Christ, porter avec lui sa croix, être enseveli avec lui (2). Sans doute, il s'agit parfois de cultiver et de développer. Nous avons affirmé la légitimité d'une pédagogie de culture, et par là la direction protestante s'infléchit vers la direction catholique. Mais la valeur de cette pédagogie de culture n'infirme pas la nécessité, plus immédiate peut-être, des ruptures indispensables. Il s'agit aussi et avant tout d'abattre : « Puisque toute

(1) F. Vincent : *Saint François de Sales directeur d'âmes*, p. 380.
(2) Cf. en particulier *Inst. chrét.*, III, vii, 1, XV, 8, etc.

notre nature est ennemie à Dieu, écrit Calvin à Mme de Cany, le Royaume de notre Seigneur Jésus-Christ ne peut être dûment établi, jusques à ce que tout ce qui est du nôtre soit abattu, jusques à notre raison et sagesse. » (1). C'était également la pensée de Frommel : « Il faut renoncer et se renoncer jusque dans son fond, abdiquer et s'abdiquer soi-même, et alors, au moment où l'abîme du néant s'ouvrira pour vous engloutir, la vie de l'Esprit surgira en vous, vous portera, vous ressuscitera. » (2). Lui-même était passé par une expérience semblable, une expérience qui se renouvelait sans cesse et dans laquelle il voyait une loi et une condition de la vie spirituelle.

La direction protestante se poursuit ainsi dans une atmosphère de pessimisme quant à l'homme naturel et, sinon d'un pessimisme absolu, du moins d'un pessimisme qui paraîtra toujours accentué en regard de l'optimisme catholique ; elle attend peu et, le plus souvent, rien de lui ; et la grâce, sur laquelle elle compte, n'est pas essentiellement la grâce sacramentelle, une grâce que l'habitude tend trop souvent à mécaniser, mais une grâce qui transforme l'individu et le renouvelle dans le tréfonds de l'être. Un des buts de la direction protestante sera d'acculer l'homme à cette repentance, à cette abdication, à cette mort. Le catholicisme, sans méconnaître la nécessité de certaines ruptures, s'attache plutôt à découvrir « ces tiges encore frêles qui ne demandent qu'à s'épanouir en frondaisons de vertus » (3). De là un certain moralisme catholique : on développe les vertus sans quitter, malgré le secours de la grâce, l'atmosphère de la nature (4). Le protestantisme croit à la nécessité d'un changement plus radical de climat spirituel.

7° La direction catholique est *plus technique,* la direction protestante *plus libre et spontanée.*

Ce caractère de la direction catholique découle du précédent. Mettre l'accent sur un perfectionnement en quelque sorte naturel, c'est prévoir toute une variété de moyens, de méthodes, parfois même de recettes, pour atteindre cette perfection. La vie spirituelle étant essentiellement une culture des vertus

(1) *Lettres françaises,* t. I, p. 284.
(2) *Lettres et Pensées,* p. 88.
(3) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France,* t. II, p. 408.
(4) « Ce qui fait le fond du programme de la direction, ce sont les vertus. » *L'art de la direction spirituelle.* « La vie spirituelle », 1925, p. 412.

chrétiennes, ces vertus sont cataloguées et classées, le chemin pour y atteindre minutieusement repéré et jalonné, les moindres étapes décrites avec précision. C'est là ce qui frappe un protestant dès qu'il ouvre un manuel de spiritualité catholique. Les rails sont là, solidement posés, qui doivent conduire l'âme à Dieu, et dont il ne faut pas s'écarter. L'Esprit peut souffler ; si l'on ne sait d'où il vient, on sait du moins où il va.

Un des domaines où cette technique spirituelle apparaît particulièrement précise et minutieuse, est celui de l'examen de conscience. On distingue l'examen général et l'examen particulier. L'examen général, conformément aux exercices de saint Ignace, renferme cinq points. Voici le troisième : demander à notre âme un compte exact de notre conduite depuis l'heure du lever jusqu'au moment de l'examen, en parcourant successivement les heures de la journée, ou certains espaces déterminés par l'ordre de nos actions. L'examen particulier nous permet de prendre corps à corps nos défauts les uns après les autres et de les vaincre ainsi plus facilement ; il consiste à noter ses progrès, ses échecs, à s'examiner sur une vertu importante que l'on veut acquérir ou sur un défaut que l'on veut combattre, à remonter des manifestations extérieures aux causes intérieures ; on pourra même diviser le sujet de son examen, « de manière à ne pas embrasser toute l'étendue d'une vertu, mais seulement quelques actes correspondant mieux à nos besoins particuliers ». On conseille de faire cet examen deux fois par jour, de comparer le premier et le second examen de la journée, de noter les manquements ou les progrès, de comparer les examens du jour avec ceux de la veille, de faire des comparaisons semblables d'une semaine à l'autre, etc... On insiste, il est vrai, sur les dispositions intérieures, sur la nécessité de se mettre en face du Christ, sur le secours de la prière. Il n'en reste pas moins que c'est une méthode volontariste au premier chef qui est ici préconisée, avec de savantes et minutieuses précisions (1).

Saudreau donne le modèle d'un tableau qu'on peut se procurer en librairie et qui porte, en regard de la colonne réservée à chacun des jours de la semaine, les indications suivantes : 1° Prières du matin et du soir bien faites. 2° Dizaines de chapelets. 3° Actes d'obéissance. 4° Application au travail. 5° Actes de patience. 6° Petits sacrifices et victoires sur mes

(1) A. Tanquerey : *Précis de théologie ascétique et mystique*. Nouv. éd., 1923, § 466 et ss.

défauts. 7° Autres bonnes œuvres. En note : S'examiner chaque soir et marquer, par des chiffres ou des zéros, comment on a pratiqué chaque point du règlement (1).

On peut contester l'efficacité et la sagesse d'une semblable technique. Cette lutte directe contre ses défauts est le plus souvent stérile, et ces petits calculs peuvent devenir décourageants, à moins qu'ils ne favorisent l'orgueil. C'est en demeurant sous l'influence et dans le rayonnement du Christ que l'on est transformé, bien plutôt que l'on ne se transforme soi-même en arrachant l'un après l'autre les plants d'ivraie de son âme. Péguy, en une page admirable, a protesté contre cette méthode qui consiste à « lier tous les soirs, quand ce ne serait que pour les brûler, les misérables gerbes de nos affreux péchés de chaque jour ». A cette méthode trop égocentrique, il oppose ce qu'il appelle la démission de soi-même, et la contemplation de Jésus-Christ (2).

On retrouve la même précision, les mêmes étapes rigoureusement définies dans les conseils relatifs à l'oraison. Le catholicisme distingue trois sortes d'oraisons : la méditation, correspondant à la voie purgative, l'oraison affective, correspondant à la voie illuminative, l'oraison contemplative ou oraison de foi, correspondant à la voie unitive (3). On sait les conseils minutieux de saint Ignace sur la méditation (4). Sans doute,

(1) A. SAUDREAU : *Les degrés de la vie spirituelle. Méthode pour diriger les âmes suivant leurs progrès dans la vertu*, Paris, 5[e] éd., 1929, p. 269.

(2) Ch. PÉGUY : *Le mystère des saints innocents*, 7[e] éd., Paris, Nouv. Rev. franç., pp. 26-33. Péguy n'est du reste pas le seul à signaler les dangers de l'examen de conscience. Des auteurs catholiques ont parfois opposé à l'esprit méthodique de saint Ignace la spontanéité plus libre des Franciscains. Cf. VINCENT : *Saint François de Sales directeur d'âmes*, p. 372.

(3) Cf. Ludovic DE BESSE : *La science de la prière*, Paris, Oudin, 1903 et P. CAUSSADE : *Bossuet maître d'oraison*, nouv. éd., Paris, Bloud et Gay, 1931.

(4) Voici comment le P. Mortier les caractérise, signalant lui-même les dangers de la méthode : « C'est une sorte d'exercice militaire qui convient fort bien au chevalier de Dieu que fut saint Ignace. Il monte à l'assaut de la vertu comme à l'assaut d'une forteresse. Ses exercices sont une tactique de siège. Tout est ordonné, combiné, pour emporter de haute lutte la place attaquée. Chaque puissance de l'âme a son rôle tracé, son acte à produire, son bastion à enlever, son fossé à franchir. Rien n'est laissé à l'imprévu, aucune spontanéité n'est permise : il faut suivre de tous points le plan d'attaque. Et plus l'âme avance, plus les moyens d'action se font serrés. Méthode puissante, à coup sûr, qui empoigne toutes les facultés et les brise sous le joug. Elles doivent se rendre et produire dans la méditation suivie, répétée, presque obsédante à force d'être impérieuse, des vérités de la foi, la transformation spirituelle. P. MORTIER : *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, Paris, 1911, t. V, p. 612. In VINCENT : *François de Sales directeur d'âmes*, p. 322.

la plupart des directeurs ne préconisent pas la méthode rigide des *Exercices ;* il n'en reste pas moins qu'il y a toute une technique de l'oraison et une échelle des états d'oraison sur laquelle il convient de s'élever. Cette échelle se confond d'ailleurs avec l'échelle mystique elle-même et aboutit à l'union amoureuse. Sur cette carte de la spiritualité, comme sur « la carte de Tendre » de Mlle de Scudéry, les moindres détours du chemin sont portés et les sentiers d'erreur indiqués. C'est ainsi qu'au long de cet itinéraire qui conduit à l'union contemplative, on mentionne : la contemplation intellectuelle, la contemplation affective ou quiétude, la quiétude parfaite, la quiétude sensible, la quiétude aride, et l'on donne des conseils appropriés à chacun de ces états (1).

En regard de cette complexité et de cette technique, combien la direction protestante est plus simple ! Ce n'est pas qu'elle ignore ou méprise les états mystiques. Frommel parle de « ces visites et de ces présences de Dieu vitalisantes et sanctifiantes », et y reconnaît quelque chose d'essentiel (2). Mais les étapes de la vie spirituelle et de la prière ne sont pas décrites avec la précision des manuels catholiques, et le directeur abandonne beaucoup plus à Dieu qu'il ne laisse à la sagesse et à la science des hommes. Il ne croit guère aux chemins tout tracés entre les haies vives des réglementations et des systèmes, et s'il lui arrive de recourir à certaines méthodes spirituelles, c'est pour mieux permettre à l'âme de recevoir les inspirations divines, et non point pour imposer à Dieu un itinéraire préconçu. Le protestant croit intensément à la souveraineté absolue de Dieu et dans ce sentiment, que certains peuvent trouver excessif, il tient à sauvegarder avant tout la liberté divine. Aussi, pas de carte scrupuleusement dressée de la spiritualité protestante, pas de description minutieuse des divers états d'oraison, pas d'examen de conscience indéfiniment détaillé et répété, mais une simplicité tout évangélique et des conseils aussi discrets que possible pour éclairer, écarter les obstacles, débrouiller les subtilités et ramener l'âme à l'essentiel. Le protestantisme se refuse à capter la grâce, à la canaliser, à l'enfermer dans des sacrements, à l'aiguiller sur les rails de ses techniques, à la monnayer en recettes pieuses. Sans doute, et nous y avons insisté, Dieu se sert de moyens humains, de notre bonne volonté, de

(1) A. Saudreau : *Les degrés de la vie spirituelle,* pp. 46-66 et 159-170.
(2) *Lettres et Pensées,* p. 130.

nos résolutions, de nos méthodes, mais si ces disciplines sont nécessaires, elles ne sont jamais suffisantes ; elles nous préparent et nous offrent à l'action de l'Esprit ; celui-ci demeure toujours un acte libre et souverain de Dieu. Nous ne conquérons jamais la grâce, mais Dieu vient au-devant de nos premiers pas trébuchants, il répond à nos balbutiements et seconde dans leur maladresse les efforts qu'il a lui-même suscités. C'est sur son amour que nous comptons, bien plus que sur je ne sais quel mécanisme psychologique que nos gestes déclencheraient, et cet amour est infiniment plus généreux qu'une inflexible loi. Il complète et répare ce que notre faiblesse et notre ignorance laissent inachevé et toujours imparfait. Nous ne sommes pas les prisonniers de déterminismes infrangibles ; la vie religieuse appartient à ce domaine vivant de la grâce où la liberté et l'amour se superposent au règne impersonnel de la loi.

Dès lors, il ne s'agit plus de s'écouter, de s'analyser, de se scruter anxieusement pour mesurer ses progrès et faire le compte de ses chutes, noter ses élans ou ses aridités, ses tristesses ou ses joies. Le point de vue change. L'attention est détournée de nous-mêmes et reportée sur Dieu, sur ses promesses, sur son amour, sur la croix. Provoquer un tel changement de perspective, briser le cercle des introspections et des analyses, conduire à une attitude de réceptivité, de confiance et d'abandon, tel sera le plus souvent le principal objectif de la direction protestante.

Voyez la direction de Calvin. Du grand principe de la souveraineté de Dieu, tout découle. Pour ce qui est des épreuves, des combats qui nous sont imposés, acceptation ! Pour ce qui est des décisions à prendre, Dieu premier servi, obéissance à sa Parole ! Et quelles que soient les craintes, les menaces, les tempêtes, confiance ! La vie prend dès lors un dessin tout uni, la route s'éclaire ; hors de tous les labyrinthes il est un chemin direct pour nous conduire au but. La foi et l'obéissance sont choses simples. « Avisez, écrit Calvin à un nouveau converti, de cheminer en cette simplicité de la Foi. » (1). Il exhorte M. d'Andelot à avoir « les oreilles bouchées à ceux qui tâcheront de le détourner de la simplicité de Jésus-Christ » (2). Si Mme de Rentigny est tombée, c'est faute d'avoir « pris une bonne conclusion et ferme de

(1) *Lettres françaises*, t. I, p. 252.
(2) *Lettres françaises*, t. II, p. 205.

suivre Dieu en toute simplicité et rondeur » (1). Comme du sommet d'une montagne, les lignes d'un paysage se détachent mieux et se simplifient, et que l'on peut en embrasser l'étendue d'un seul regard, ainsi, des hauteurs où Calvin s'élève, la vie chrétienne apparaît avec des lignes toutes droites, des attitudes toutes simples. On ne se perd plus dans le dédale de techniques raffinées, de procédés minutieux, de recettes subtiles ou de dévotions bizarres ; c'est un paysage austère et dénudé peut-être, mais aux grands horizons et tout éclairé de lumière divine.

Et c'est là, croyons-nous, la vraie direction protestante.

(1) *Lettres françaises*, t. II, p. 190.

CONCLUSION

Nous avons essayé, au cours de cette étude, d'abord de définir et de caractériser la direction spirituelle et d'en mettre à nu les assises bibliques. Nous avons ensuite examiné les objections que l'on y fait du côté protestant ; aucune ne nous a paru porter contre une direction sainement comprise. Enfin, nous avons été amené à confronter direction catholique et direction protestante pour mieux préciser les caractères propres d'une direction essentiellement protestante.

Notre conclusion voudrait être une conclusion pratique. En présence du désarroi où se débattent tant d'âmes, il faut, croyons-nous, mettre en honneur, dans le protestantisme, un ministère de direction qui, sans en avoir jamais été complètement absent, n'y a pas eu la place qu'il aurait méritée. Voilà bien des années déjà que le pasteur Babut, de Nîmes — qui fut un de nos premiers maîtres spirituels et dont nous nous plaisons à évoquer ici le souvenir — signalait chez nous « ce manque d'expérience et de savoir faire dans l'art divin de traiter et de guérir les âmes », et voyait, dans cette carence, « une des principales causes de la rareté de nos succès spirituels » (1). Quelques années plus tard, nouveau cri d'alarme : « Ce ministère auguste et spécial (de la direction), écrivait un pasteur, a été perdu de vue dans plus d'une église ; il faut le regretter, car c'est au détriment des âmes qui demeurent dans une lamentable médiocrité de vie spirituelle » (2). Dernièrement encore, le pasteur Marc Boegner déplorait cette lacune. Après avoir montré qu'il y a une direction légitime, il s'écriait : « Qu'une telle direction spirituelle s'exerce trop rarement, la détresse des âmes en témoigne avec une douloureuse éloquence. » (3).

La légitimité d'un tel ministère une fois posée — ce que nous avons essayé de faire — nous sommes en droit d'affirmer sa nécessité. Il répond aux besoins de beaucoup d'âmes, et non pas forcément à des besoins morbides. Pierre Janet

(1) C.-E. Babut : *Louis Meyer.* « Revue chrétienne », 1895, I, p. 26.
(2) A. Maulvault : *De la direction spirituelle des âmes.* « Revue chrétienne », 1905, I, p. 373.
(3) Marc Boegner : *Qu'est-ce qu'une Eglise ?* Paris, Je sers, 1931, p. 128.

insiste, il est vrai, sur le besoin de direction qu'éprouvent bien des âmes incapables de se décider elles-mêmes et qui demandent à une volonté étrangère la force qui leur manque (1). Mais à côté de ces psychasthéniques, il est bien des âmes qui, sans avoir rien de morbide, éprouvent ce besoin de direction. « Beaucoup de nos fidèles ont soif d'une direction spirituelle discrète et fervente : il faut la leur donner », affirme le pasteur A.-N. Bertrand (2). « De nombreuses âmes attendent de nous une direction », assurait le pasteur Paradon (3). Quelques années plus tard, son expérience pastorale enrichie, il écrivait dans le même sens : « Aujourd'hui, des âmes, de plus en plus nombreuses, souhaitent d'être guidées, nous demandent de ne pas les laisser seules. » (4). Ces besoins, ceux-là mêmes les constatent qui doutent de leur légitimité et voudraient exercer les âmes « à n'aller qu'à Jésus », telle cette « veilleuse » qui reconnaît, non sans quelque anxiété : « On a besoin de confession, de direction... Nos protestants cherchent le contact spirituel avec quelqu'un qui les guide, les oriente, exige d'eux plus d'effort. » (5). Bien plus, il arrive à ceux qui souffrent, de laisser crier leur âme. Un ingénieur écrivait au pasteur W. Monod : « Des milliers de consciences ne peuvent solitairement et individuellement s'élever jusqu'à Christ ; il leur est indispensable d'avoir, pour les initier, puis pour les diriger, des pasteurs... mais des pasteurs vers qui on puisse aller comme on serait allé vers Jésus, des pasteurs qui parlent comme lui, avec douceur et avec autorité... Ces pasteurs oseront confesser, oseront absoudre, et, s'il le faut, oseront blâmer ; et ils seront écoutés. » (6).

Sans doute, la direction spirituelle ne saurait convenir à toutes les âmes ; il en est de farouchement individualistes qui entendent régler leurs rapports avec Dieu, seules et directement. Elles constituent un type spirituel qui a de nombreux représentants dans le protestantisme, et, bien qu'elle s'accompagne souvent d'un certain orgueil, cette attitude est parfai-

(1) Pierre Janet : *Les médications psychologiques,* t. III, ch. V : Les directions morales.

(2) *Evangile et Liberté,* 1er juillet 1925.

(3) E. Paradon : *L'autorité du pasteur.* « Le Christianisme social », 1926, p. 843.

(4) E. Paradon : *La direction spirituelle.* Etude présentée au Synode régional d'Aix-en-Provence, 17 avril 1934. « Le Christianisme social », 1939, II, p. 97.

(5) *Veillez !* « Bulletin du Tiers-Ordre protestant », juillet 1928, pp. 10, 11.

(6) W. Monod : *La probité professionnelle du pasteur.* « Le Christianisme social », 1925, pp. 144-145.

tement légitime. Mais il est d'autres âmes, que je ne voudrais pas appeler catholiques, car elles sont authentiquement évangéliques et protestantes bien que leur piété présente certaines affinités avec des formes de piété catholique, qui relèvent d'un autre type de spiritualité et qui ont besoin de direction. Le protestantisme doit à ces âmes-là ces conseils, cette tutelle, cette protection dont elles ont besoin, soit momentanément, soit d'une façon plus durable. Ce faisant, il accomplit un acte de charité chrétienne. Souvent ce sont des âmes humbles et ferventes, avides de sainteté, qui veulent être ainsi guidées, des âmes qui se défient d'elles-mêmes et demandent à l'Eglise, représentée par le pasteur, de contrôler leurs inspirations et de les conduire, à travers les tentations et les pièges, sur des voies vraiment chrétiennes. Il serait injuste de vouloir établir, entre ces deux types que nous distinguons, une hiérarchie de valeur et d'affirmer, par exemple, la supériorité du type indépendant, en prononçant sa majorité spirituelle. Ce serait, pour le protestantisme, une erreur de considérer ce seul type comme vraiment évangélique et de s'attacher à le cultiver seul, au mépris des besoins réels d'autres âmes qui peuvent donner, elles aussi, d'admirables floraisons. Traiter de catholiques pareils besoins, y voir les produits artificiels d'une déformation religieuse, les considérer comme une végétation parasitaire sur le sol de l'Evangile, ce serait, croyons-nous, témoigner d'une singulière incompréhension de l'âme humaine et rejeter pratiquement vers le catholicisme ceux qui ne trouveraient pas, dans l'atmosphère de la Réforme, la satisfaction de ces besoins profonds. Le protestantisme serait-il donc un terrain si pauvre qu'il ne pourrait donner naissance qu'à une seule espèce d'âmes ? Son climat spirituel serait-il si âpre que seule une flore de montagne, forte et résistante, pourrait s'y développer à l'exclusion de tant d'autres fleurs, au parfum pénétrant, de nos jardins mystiques ? Nous ne le croyons pas. Nombreuses et diverses sont les plantes que le Père céleste, dans sa générosité, a plantées dans les parterres de la Réforme. Nous devons les accepter toutes et ne pas arracher celles qui ne répondent pas au seul type que, dans notre étroitesse et nos vues préconçues, il nous conviendrait de cultiver.

Ne disons pas que, de toute façon, le catholicisme répondra mieux que nous ne pourrions le faire nous-mêmes aux besoins de telles âmes, et ne prenons pas notre parti de les voir s'éloigner. Le catholicisme y répondra, c'est vrai, mais à sa manière. Le protestantisme doit y répondre à la sienne, de cette manière

souple, respectueuse, évangélique que nous avons essayé de préciser au cours de cette étude.

Il le fait d'ailleurs plus ou moins, il serait injuste de ne pas le reconnaître. Combien de sermons qui sont de vrais sermons de direction, entrant dans les difficultés des âmes et les guidant à la lumière de l'Evangile ! Le livre est aussi un moyen de direction, et non seulement les quelques volumes de lettres spirituelles que nous possédons, mais d'autres livres qui, sans avoir directement en vue la direction, sont cependant de bons conseillers des âmes. Bien des pasteurs (1) entretiennent une correspondance suivie de direction. Pour un volume publié, combien de lettres, souvent admirables, qui n'ont été lues que par leurs seuls destinataires ! D'autres publient des lettres de direction s'adressant à telle ou telle catégorie de lecteurs, et qui, loin d'être pure fiction, sont le fruit d'un grand nombre de conversations et de contacts directs avec les âmes (2). Les chefs sont souvent, dans les œuvres de jeunesse, les directeurs de conscience des adolescents, avec quelque inexpérience parfois, parfois, au contraire, avec une profondeur et une sagesse qui leur sont manifestement données d'En-haut. D'autres moyens encore peuvent suppléer à une direction spirituelle trop souvent absente. C'est ainsi que le journal intime est une manière de confession en même temps que d'examen de conscience. Franklin et Amiel étaient protestants. Il en est de même de l'enquête dont, en Amérique, on a poussé très loin la technique. Il est des questionnaires extrêmement détaillés, qui n'hésitent pas à pénétrer jusque dans les profondeurs de la vie intime. C'est un peu, transposée sur le terrain du protestantisme, la méthode du confessionnal (3).

Mais tout cela est, en somme, assez fragmentaire. Le pasteur

(1) Les pasteurs ne sont pas les seuls. Je relève ces mots dans une lettre de Mme de Perrot : « Par la correspondance j'ai toujours des combats et des luttes à soutenir contre l'adversaire ; des drames se jouent dans certaines vies et dans certaines familles plus poignants que tout ce qui se joue au théâtre des hommes. » *La Mission intérieure*, janvier 1938, p. 8.

(2) Par ex. H.-J. Rinderknecht : *Quatre lettres*, Strasbourg, 1937.

(3) Cf. Harold I. Donnelly : *Measuring certain aspects of faith in God as found in boys and girls*, Philadelphie, 1931. Un des buts de l'enquête et des « tests » était précisé par les conseils suivants : « Il ne s'agit pas d'un « test » ou d'un examen ordinaire pour lequel vous obtiendrez la note bien ou mal. C'est plutôt un « test » de découverte (a discovery test) destiné à vous aider dans votre effort de pensée et de vie. S'il soulève des questions qui vous troublent, ne craignez pas de vous en ouvrir à quelque maître ou à quelque directeur (leader) après avoir répondu au questionnaire », pp. 103-104.

ne peut donner, du haut de la chaire, qu'une direction très générale ; aussi ne répondra-t-il qu'imparfaitement à des besoins individuels et précis. On en peut dire autant du livre. Le travail de direction vraiment effectif est celui qui se fait par conversation ou par correspondance, dans une atmosphère de confiance et d'intimité. C'est à ce travail laborieux, patient, douloureux parfois comme un enfantement, mais qui réserve à celui qui s'y donne les plus pures joies, que nous osons convier les pasteurs. Qu'ils ne se contentent pas de prêcher ! Certes, on ne saurait trop souligner la valeur de la prédication, mais la seule exposition des vérités bibliques ne suffit pas. Il faut avoir un soin tout individuel des âmes ; et dans ce tête-à-tête encore, il ne suffit pas de prêcher, c'est-à-dire de répéter à chacun en particulier la bonne nouvelle de l'Evangile en se confiant en la seule vertu de la Parole : « *Das Wort muss es tun !* » Cette confiance ne doit pas être un oreiller de paresse, car la Parole n'agit pas automatiquement, mais par l'intermédiaire des hommes ; et c'est servir cette Parole que de porter les fardeaux les uns des autres, d'encourager, de conseiller, de guider, d'éclairer. Non, la prédication fidèle des vérités évangéliques ne suffit pas, la Bible ne suffit pas, sinon Dieu n'aurait jamais suscité de pasteurs ; traducteurs, imprimeurs, libraires et colporteurs eussent été les seuls ministres de l'Evangile. Il faut, à côté de la prédication, cette action maternelle, cette charité de cœur, ces secours spirituels, ces directions, ces lumières, que le pasteur apporte aux âmes troublées, aux consciences incertaines, aux esprits en proie au doute, et dont il cherchera sans doute l'inspiration dans l'Evangile, mais qui sont autre chose qu'une prédication, même individuelle. Cela, c'est l'Evangile vécu plus encore que l'Evangile prêché ; c'est l'âme arrachée à sa solitude spirituelle, à sa raideur revêche ou à son découragement ; c'est le pasteur se mettant en quelque sorte lui-même sous le joug des fardeaux, des difficultés, des aridités, des tentations et des doutes, pour mieux comprendre et pour mieux aider. La direction spirituelle qui peut, dans certains cas, devenir une forme de l'autoritarisme clérical, est, au contraire, dans son principe, une des plus hautes manifestations de la charité chrétienne.

Certes, un tel ministère est singulièrement difficile ; la prédication tout objective des vérités de l'Evangile est une tâche autrement simple et qui nous engage bien moins, car, quand il s'agit d'aider, de conseiller, de conduire une âme à

travers les étapes d'une vie chrétienne semée d'obstacles et d'embûches, il y faut ce que les auteurs catholiques appellent la science, une science non point livresque, mais « fille de l'oraison », comme le disait Bérulle, une science faite de ce tact, de ce discernement spirituel que donne l'habitude de la communion avec Dieu, une science qui est un don de l'Esprit.

Voilà pourquoi les bons directeurs sont rares, encore plus rares que les bons prédicateurs ; mais, comme aimait à le dire Calvin, « aucune difficulté ne nous excuse quand il est question de l'honneur de notre Dieu ». Il est vrai que ce ministère de direction exige des dons spéciaux. Nous croyons cependant qu'il y a souvent négligence ou refus chez ceux-là mêmes qui seraient qualifiés pour cette tâche, soit pour des raisons théoriques dont nous avons essayé de montrer l'inconsistance, soit par paresse ou par égoïsme ; car, de tous les travaux du ministère évangélique, il n'en est pas de plus épuisant et où il faille donner davantage de la substance même de son âme.

D'autres se refusent à ce ministère à cause des dangers auxquels il expose à la fois le directeur et le dirigé ; ils craignent l'orgueil, l'esprit de domination ; ils redoutent les maladresses de ces directeurs qui, dit saint Jean de la Croix, « ne savent que frapper à grands coups de marteau, comme le forgeron sur l'enclume » (1), ou encore de ces directeurs touche-à-tout, qui entrent dans les détails les plus minutieux et les plus inutiles et n'entendent rien laisser en dehors de leur contrôle. Ils savent les dégâts que peut produire l'attachement personnel au directeur, attachement qu'il est parfois difficile d'empêcher, et, d'autre part, la tentation qui pousse le directeur à s'attacher des cœurs qu'il devrait porter uniquement à aimer Dieu. Ils pèsent le mal que l'on peut faire en dirigeant une âme par esprit de système, soit en l'engageant sur des voies qui ne sont pas les siennes, soit en la maintenant, par prudence exagérée, dans une spiritualité terre-à-terre, soit en la poussant trop vite sur des sommets de vie mystique pour lesquels elle n'est point préparée, au risque de beaucoup d'illusions, et même de chutes lamentables. Parfois, le danger sera pour un directeur de chercher inconsciemment à conformer une âme à lui plutôt qu'à Dieu, à lui imposer ses propres expériences et ses propres conceptions, et cette âme, au bout du compte, n'aura

(1) *La vive flamme d'amour*, str. III, vers. 3.

fait qu'un chemin illusoire. D'autres objectent le temps que prend la direction et jugent que, « si l'on doit laisser quatre-vingt-dix-neuf justes pour un pécheur, on ne peut pas toujours abandonner quatre-vingt-dix-neuf pécheurs pour un juste ! » (1).

On pourrait écrire ainsi tout un chapitre sur les dangers de la direction. On pourrait, en revanche, en écrire un autre, tout aussi documenté, sur les bienfaits de la direction. Qu'il y ait là un ministère périlleux, plein d'embûches et de tentations, nous le reconnaissons sans peine ; mais qu'il faille y renoncer à cause de ces difficultés et de ces dangers, c'est ce que nous contestons absolument. Tout est périlleux dans le ministère pastoral, et c'est là ce qui en fait la tragique grandeur, c'est la rançon de sa dignité même : il a pour objet, non point des choses, et pas seulement des intelligences, mais des âmes, et la moindre de ses démarches, parce qu'elle peut être « odeur de vie », pour parler avec l'apôtre, peut être aussi « odeur de mort », et tout d'abord pour le pasteur lui-même.

Mais, si le propre de toute vie spirituelle est de côtoyer des abîmes, notre responsabilité pastorale n'en est pas moins engagée : le ministère de direction fait partie de notre charge. Comment résister, d'autre part, à l'appel douloureux de tant d'âmes à qui ne peut suffire leur splendide isolement ?

Nous avons lu l'aveu émouvant d'une femme, attirée par le mystère du grand Christ en croix qu'elle contemplait chaque jour, et devant lequel, parfois, elle s'arrêtait. Sa plainte traduit la détresse et l'amertume de bien des âmes :

« Je sens le poids des jours passés voués aux tâches épuisantes, je sens le poids du jour qui vient, et, sous le fardeau des labeurs où tant de forces se dispersent, je sens tout le poids de la vie. D'instinct, je me suis appuyée à cette grille, là, au bas de cette montée que je gravis tous les matins... La grille ronde entoure une croix immense et en défend l'approche, croix de bronze vert, où le corps déchiré semble saigner par les traînées plus pâles où coulent les oxydations diluées par les pluies d'automne.

« Je suis là comme une des femmes douloureuses du Calvaire.

« Mais une barrière me sépare du Crucifié. » (2).

(1) M. Cagnac : *Les lettres spirituelles en France*, t. II, p. 254.
(2) J. Galzy : *La femme chez les garçons*, Payot, 1919, pp. 266-267.

Combien d'âmes ressemblent à cette âme ! Et quel privilège de pouvoir prendre par la main ceux qui souffrent, ceux qui cherchent, ceux qui doutent, de leur faire entrevoir la porte, encore invisible à leurs yeux, que leur a ménagée la grâce à travers la barrière qui les arrête, de les amener peut-être à reconnaître que cette barrière est illusoire, qu'elle n'existe que dans leur imagination et que Celui qui les cherche plus encore qu'elles ne le cherchent l'a déjà brisée ! Dans certains cas, il conviendra de leur faire comprendre que cette barrière consiste dans une attitude coupable, qu'il leur appartient dès lors de la renverser de leurs propres mains ; puis, dans la mesure où un secours humain peut le faire, les conduire dans l'intimité du Crucifié, qui est aussi le Vivant de Pâques, les soutenir d'étape en étape sur le chemin d'une vie chrétienne, tel nous apparaît, dans sa grandeur et dans sa beauté, le ministère de la direction spirituelle. Le délaisser serait, pour une Eglise, plus encore qu'un affaiblissement : un reniement.

Index des noms propres

Pour les indications bibliographiques (ouvrages et auteurs) se reporter aux notes au bas des pages. Les noms propres cités ici sont ceux qui se trouvent dans le texte.

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Table des matières

DEUXIEME PARTIE

OBJECTIONS ET CRITIQUES

CHAPITRE IV

DIRECTION SPIRITUELLE ET MAJORITÉ SPIRITUELLE

CHAPITRE V

DIRECTION SPIRITUELLE ET GRÂCE DIVINE

Chapitre VIII

DIRECTION SPIRITUELLE ET MÉTHODES SPIRITUELLES

CHAPITRE IX

DIRECTION SPIRITUELLE ET PERFECTIONNEMENT CHRÉTIEN

TROISIEME PARTIE

LA PRATIQUE DE LA DIRECTION DANS LE CATHOLICISME ET DANS LE PROTESTANTISME

CHAPITRE X

LES THÈMES COMMUNS

CHAPITRE XI

LES DIFFÉRENCES ESSENTIELLES

CONCLUSION

Imprimé par Imp. A. Coueslant (*personnel intéressé*)
à Cahors (France). — 59.317

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS (6e)

Études d'Histoire et de Philosophie religieuses

Publiées par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg.
36 volumes grand in-8o.

1. H. STROHL, **L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515** (épuisé)
2. E. VERMEIL, **La Pensée religieuse d'Ernest Troeltsch.** Prix : 8 fr.
3. A. CAUSSE, **Les « Pauvres » d'Israël** (épuisé).
4. R. WILL, **La Liberté chrétienne** (étude sur la piété de Luther) (épuisé).
5. CH. HAUTER, **Religion et réalité** (épuisé).
6. J. PANNIER, **L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII.** Prix : 60 fr.
7. CH.-TH. GEROLD, **La Faculté de Théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870.** Prix : 30 fr., édit. avec eaux-fortes, 48 fr.
8. A. CAUSSE, **Israël et la vision de l'humanité.** Prix : 15 fr.
9. H. STROHL, **L'Epanouissement de la pensée religieuse de Luther.** Prix : 35 fr.
10. R. WILL, **Le Culte, t. I : Le caractère religieux du culte** (épuisé).
11. J. POMMIER, **Renan et Strasbourg.** Prix : 25 fr.
12. A. FRIDRICHSEN, **Le Miracle, problème du Nouveau Testament** (épuisé).
13. FERNAND MENEGOZ, **Le Problème de la prière.** 2e édit. revue. Prix : 70 fr.
14. A. CAUSSE, **Les plus vieux chants de la Bible.** Prix : 18 fr.
15. JEAN HERING, **Phénoménologie et philosophie religieuse** (épuisé).
16. SIGMUND MOWINCKEL, **Le Décalogue.** Prix : 18 fr.
17. CHARLES HAUTER, **Essai sur l'objet religieux.** Prix : 40 fr.
18. A. BILL, **La Morale et la loi dans la philosophie antique.** Prix : 40 fr.
19. A. CAUSSE, **Les Dispersés d'Israël.** Prix : 25 fr.
20. JULES SCHWEIZER, **Le Cardinal de Lapalud et son procès.** Prix : 11 fr.
21. R. WILL, **Le Culte, t. II : Les formes du culte.** Prix : 70 fr.
22. R. EPPEL, **Le Piétisme juif dans les Testaments des douze patriarches.** Prix : 35 fr.
23. O. CULLMANN, **Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin.** Prix : 40 fr.
24. FERNAND MENEGOZ, **Réflexions sur le Problème de Dieu.** Prix : 25 fr.
25. TH. GEROLD, **Les Pères de l'Eglise et la musique.** Prix : 45 fr.
26. J. COMAN, **L'Idée de la Némésis chez Eschyle.** Prix : 40 fr.
27. L. WENCELIUS, **La Philosophie de l'art chez les Néo-Scolastiques français.** Prix : 40 fr.
28. J. COURVOISIER, **La Notion d'église chez Bucer.** Prix : 30 fr.
29. R. WILL, **Le culte, t. III : Les éléments sociaux du culte.** Prix : 70 fr.
30. G. BALDENSPERGER, **Le Tombeau vide. L'histoire et la légende.** Prix : 30 fr.
31. VICTOR MONOD, **Dévalorisation de l'homme.** Prix : 25 fr.
32. J. PANNIER, **Les origines de la Confession de foi et la discipline des Eglises réformées de France.** Prix : 25 fr.
33. A. CAUSSE, **Du groupe ethnique à la communauté religieuse,** Prix : 50 fr.
34. P. SCHERDING, **Christophe Blumhardt et son père.** Prix : 40 fr.
35. JEAN HERING, **Le Royaume de Dieu et sa venue d'après Jésus et St Paul.** Prix : 50 fr.
36. E. CAILLIET, **Mysticisme et mentalité mystique.** Prix : 35 fr.

BV 4320 .B47	1571186
	Benoit
	Direction spirituelle et protestantisme.
[illegible]	Bindery
NOV 14 1958	




THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
11 575 998